Buddha, sein leben, seine lehre, seine gemeinde

Hermann Oldenberg

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

BUDDHA

SEIN LEBEN, SEINE LEHRE, SEINE GEMEINDE

VON

HERMANN OLDENBERG

VIERTE AUFLAGE

STUTTGART UND BERLIN 1903
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER
G. m. b. H.

(1)

Digitized by Google

R 1015.15.4

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE ESTATE OF
CHARLES ROCKWELL LANMAN
JULY 15, 1941

Alle Rechte vorbehalten

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Digitized by Google

Vorwort zur vierten Auflage

Auch für die vorliegende Auflage wurde dies Buch, unter Benutzung der Veröffentlichungen der letzten Jahre, einer erneuten Durchsicht unterzogen. Der allein für die sanskritistischen Fachgenossen bestimmte, der dritten Auflage beigegebene Exkurs über einige Fragen, die das Verhältnis des Buddhismus zur Sânkhyaphilosophie betreffen, ist jetzt fortgelassen worden.

H. O.

Digitized by Google

In indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch **auszusprechen**

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.

Seite

Erstes Kapitel. **Indien und der Buddhismus** . . . . . 1—16

Indien und der Westen S. 1. Die Trias von Buddha, der Lehre, der Gemeinde S. 7.

Das westliche und östliche Indien. Die Brahmanenkaste S. 8. Die Arier in Indien und ihre Ausbreitung S. 9. Arische und vedische Kultur S. 10. Das indische Volk S. 12. Die Brahmanenkaste S. 14.

Zweites Kapitel. **Der indische Pantheismus und Pessimismus vor Buddha** . . . . . 17—69

Symbolik des Opfers; das Absolute S. 17. Anfänge der indischen Spekulation S. 17. Das Opfer und die Opfersymbolik S. 20. Der Âtman S. 26. Das Brahma S. 29. Das Absolute als Âtman-Brahma S. 32.

Das Absolute und die Sinnenwelt S. 35. Aeltere und jüngere Formen der Âtmanidee S. 36. Gespräch des Yâjnavalkya mit der Maitreyî S. 38. Das Nicht-Ich S. 41.

Pessimismus. Seelenwanderung. Erlösung S. 45.

Der Versucher. Brahman. Der Buddhismus und die Sânkhyaphilosophie S. 58. Die Kâṭhaka-Upanishad, Naciketas und der Todesgott S. 58. Der Todesgott und Mâra der Versucher S. 62. Brahman S. 63. Der Buddhismus und die Sânkhyaphilosophie S. 64.

Drittes Kapitel. **Asketentum. Mönchsorden** . . . . . 70—83

Anfänge des Einsiedlertums S. 70. Das Vordringen des Asketentums aus dem westlichen Indien in den Osten; Bildung von Mönchsorden; Emanzipation von der Autorität des Veda S. 72. Sekten und Sektenhäupter S. 76. Der Yoga S. 79.

Sophistik S. 81.

Digitized by Google

Seite

Erster Abschnitt

Buddhas Leben

Erstes Kapitel. **Die Beschaffenheit der Tradition. Legende und Mythus** . . . . . 84—112

Grundlage der Buddhatradition: nicht die nördlichen Texte, sondern die heilige Pâliliteratur S. 84. Charakter der Erinnerungen an die Person Buddhas S. 90. Nichtvorhandensein einer alten Biographie Buddhas S. 94. Biographische Fragmente aus alter Zeit S. 95. Legendarische Elemente S. 97. Veranschaulichung an der Geschichte von der Erlangung der erlösenden Erkenntnis. Die Auffassungen Senarts S. 99. Charakter der Angaben über die äusseren Umstände von Buddhas Leben S. 108. Kapilavatthu S. 109.

Zweites Kapitel. **Buddhas Jugend** . . . . . 113—132

Die Sakya S. 114. Buddha kein Königssohn S. 117. Kindheit, Vermählung S. 118. Verlassen der Heimat S. 120. Zeit des vergeblichen Suchens S. 124. Entscheidender Wendepunkt des Lebens S. 126.

Drittes Kapitel. **Anfänge der Lehrtätigkeit** . . . . 133—156

Die viermal sieben Tage S. 134. Versuchungsgeschichte S. 135. Sorgen und Zweifel S. 139.

Die Predigt von Benares S. 142. Die ersten Jünger S. 149.

Weitere Bekehrungen S. 149.

Viertes Kapitel. **Das Wirken Buddhas** . . . . . 157—222

Das Wirken Buddhas S. 157. Tägliches Leben S. 160. Regenzeit und Wanderzeit S. 160. Tageseinteilung S. 168.

Buddhas Jünger S. 169. Laiengenossen S. 182.

Die Frauen S. 185. Dialog zwischen Buddha und der Visâkhâ S. 189.

Buddhas Gegner S. 191. Das Brahmanentum S. 192. Buddhas Kritik des Opferwesens S. 194. Verhältnis zu andern Mönchsorden, Kritik der Kasteiungen S. 198.

Buddhas Lehrweise S. 201. Sprache S. 202. Die Predigten und ihr scholastischer Charakter S. 203. Typus der Bekehrungsgeschichten S. 209. Dialoge S. 213. Analogie, Induktion S. 215. Gleichnisse S. 216. Fabeln und Märchen S. 219. Poetische Sprüche S. 220.

Fünftes Kapitel. **Buddhas Tod** . . . . . 223—230

Digitized by Google

Seite

Zweiter Abschnitt

Die Lehren des Buddhismus

Erstes Kapitel. **Der Satz vom Leiden** . . . . . 231—252

Der Buddhismus eine Lehre von Leiden und Erlösung S. 231. Scholastische Dialektik derselben S. 233. Schwierigkeiten des Verständnisses S. 236.

Die vier heiligen Wahrheiten. Die erste Wahrheit und der buddhistische Pessimismus S. 237. Das Nichts und das Leiden S. 240. Dialektische Begründung des Pessimismus; die Rede vom Nicht-Ich S. 241. Die Stimmung des buddhistischen Pessimismus S. 250.

Zweites Kapitel. **Die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens** . . . . . 253—329

Die Formel vom Kausalnexus S. 253.

Der dritte Satz der Kausalitätsreihe. Erkennen und Körperlichkeit S. 257. Das Kamma (sittliche Vergeltung) S. 262.

Die Sätze vier bis elf der Kausalitätsreihe S. 265.

Der erste und zweite Satz der Kausalitätsreihe S. 273. Das Nichtwissen S. 273. Die Saṃkhâra S. 279.

Sein und Werden. Substanz und Gestaltung S. 286. Dhamma. Saṃkhâra S. 289.

Die Seele S. 291.

Der Heilige. Das Ich. Das Nirvâna S. 303. Das Nirvâna im Diesseits S. 305. Der Tod des Heiligen S. 308. Ist das Nirvâna das Nichts? S. 309. Gespräch Buddhas mit Vacchagotta S. 314. Gespräch Buddhas mit Mâlunkyâputta S. 317. Abweisung der Frage nach dem letzten Ziel S. 319. Versteckte Beantwortung dieser Frage; Gespräch der Khemâ und des Pasenadi S. 320. Gespräch des Sâriputta und des Yamaka S. 324.

Drittes Kapitel. **Der Satz vom Wege zur Aufhebung des Leidens** . . . . . 330—380

Pflichten gegen den Nächsten S. 330. Die drei Kategorien von Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit S. 332. Verbote und Gebote S. 334. Liebe und Barmherzigkeit S. 336. Geschichte von Leidelang und Lebelang S. 338. Geschichte von Kunâla S. 341. Wohltätigkeit S. 346. Die Geschichte

Digitized by Google

Seite

von Vessantara S. 348. Die Geschichte vom weisen Hasen S. 349.
Sittliche Arbeit an dem eigenen Innern S. 350.
Mâra der Böse S. 355.
Die letzten Stufen des Heilsweges. Die Versenkungen. Die Heiligen und Buddhas S. 359.

Dritter Abschnitt

Die Gemeinde der Jünger Buddhas

Das Gemeinderecht und die Rechtsbücher S. 381.
Die Gemeinde und die Diözesen. Eintritt und Austritt S. 386.
Besitz, Kleidung, Wohnung, Unterhalt S. 404.
Der Kultus S. 419.
Die Gemeinde der Nonnen S. 427.
Der geistliche Orden und die Laienwelt S. 431.

Register . . . . . 439—444

Digitized by Google

Einleitung

Erstes Kapitel

Indien und der Buddhismus

Die Geschichte des buddhistischen Glaubens hebt unter einer Gemeinde von Bettelmönchen an, welche sich im Gangeslande, ein halbes Jahrtausend vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, um die Person Gotamas, des Buddha, sammelten. Was sie verband und den Grundzug ihrer ernsten Gedankenwelt ausmachte, war das lebendig gefühlte und in klarem Ausdruck befestigte Bewusstsein, dass alles irdische Sein voller Leiden ist, und dass es nur eine Erlösung vom Leiden gibt, Entsagen und die ewige Ruhe.

Ein wandernder Lehrer und seine wandernden Jünger, nicht unähnlich jenen Scharen, die später durch Galiläa die Botschaft trugen: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", zogen durch die Reiche Indiens mit der Predigt vom Leiden und vom Tode und mit der Botschaft: „Tut euer Ohr auf; die Erlösung vom Tode ist gefunden."

Tiefe Kluften scheiden den geschichtlichen Kreis, in dessen Mitte die Gestalt Buddhas steht, von der Welt, an die zunächst wir zu denken gewohnt sind, wenn wir von Weltgeschichte reden.

Jene Naturrevolutionen, welche Indien durch einen Riesenwall ungeheurer Gebirge von den kühleren Ländern

Digitized by Google

des Westens und Nordens schieden, haben damit dem Volk, das dereinst diesen üppig gesegneten Boden betreten sollte, seine Rolle abgeschlossenen Fürsichseins im voraus bestimmt: wie kaum eine zweite Nation in der zivilisierten Welt hat sich die indische ihr Leben aus sich selbst geschaffen, fern von den stammfremden wie von den stammverwandten Völkern, welche im Westen in enger Gemeinschaft untereinander das Werk, zu dem die Geschichte sie berief, getan haben. Indien nahm an diesem Werk keinen Anteil. Für die Kreise des indischen Volks, unter denen Buddha seine Lehre verkündete, hatte die Vorstellung von nichtindischen Ländern kaum eine konkretere Bedeutung, als die Vorstellungen, die man von andern Erden als der unsern hegte — von jenen Erden, die im ungeheuren Raum zerstreut sich mit andern Sonnen, andern Monden und andern Höllen zu neuen Weltsystemen zusammenschliessen.

Wohl sollte der Tag kommen, an dem eine übermächtige Hand die Schranken zwischen Indien und dem Westen zertrümmerte, die Hand Alexanders. Aber dieser Zusammenstoss von Indertum und Griechentum gehört einer viel späteren Zeit an als der, welche den Buddhismus geschaffen hat; zwischen dem Tode Buddhas und Alexanders indischem Feldzug mögen etwa ein hundert und sechzig Jahre liegen. Wer will ermessen, was geworden wäre, wenn in einer früheren Epoche, als das Wesen der Inder noch frischer und freudiger den Einflüssen fremden Wesens sich geöffnet hätte, Ereignisse wie jenes Eindringen der makedonischen Waffen und der hellenischen Kultur auf sie gewirkt hätten? Für Indien kam Alexander zu spät; als er erschien, war das indische Volk in seiner Insichgekehrtheit längst zum Sonderling unter den Völkern geworden, von Lebensformen und Gewohnheiten des Denkens beherrscht, die für die Massstäbe der nichtindischen Welt inkommensurabel waren. Ohne eine Vergangenheit, deren Gedächtnis fortgelebt hätte, ohne eine Gegenwart, die man in Liebe und Hass mit fester Hand sich anzueignen entschlossen war, ohne eine Zukunft,

Digitized by Google

auf die man hoffen und für die man wirken konnte, träumten die Denker Indiens bleiche, stolze Träume von dem, was über aller Zeit ist, und von dem eigenen Königtum in diesen ewigen Reichen. Auch die Lehre Buddhas und die Lebensformen der Buddhajünger tragen das Gepräge solches indischen Wesens in aller seiner Schärfe und rätselhaften Fremdartigkeit an sich.

Je vollständiger aber zwischen diesen fernen Gebieten und der uns näheren Welt alle äusseren Verbindungen, wie sie durch den Verkehr der Völker und den Austausch ihrer geistigen Besitztümer geschaffen werden, abzureissen scheinen, um so viel sichtbarer stellt sich hier ein Band dar, welches auch das Entfernte eng zusammenhält: das Band der geschichtlichen Analogie zwischen Erscheinungen, die auf noch so verschiedenem Boden durch das Wirken der gleichen Gesetze ins Dasein gerufen sind.

Ueberall, wo es einem höher begabten Volke gelungen ist, sein geistiges Leben rein und ungestört auf langem Wege von frühen zu späteren Zeitaltern zu entwickeln, kehrt dieselbe Erscheinung wieder, die wir als eine Verlegung des Schwerpunkts aller höchsten religiösen Interessen von aussen nach innen bezeichnen dürfen. Ein alter Glaube, der gewissermassen durch ein Schutz- und Trutzbündnis zwischen Mensch und Gott, im Austausch von Leistung und Gegenleistung dem Frommen Gedeihen, Sieg, Untergang seiner Feinde verheisst, wird bald in kaum bemerkbaren Wandlungen, bald in grossen Umwälzungen von einer neuen Denkweise überwunden, deren Schlagworte nicht mehr Wohlsein, Sieg, Herrschaft, sondern Ruhe, Friede, Seligkeit, Erlösung heissen. Die Güter der Aussenwelt haben ihren Wert, die äusseren Feinde ihre Schrecken verloren. Im eigenen Innern, das bis zu immer verborgeneren Tiefen durch Leben und Leiden der Einzelnen und der Nationen erschlossen ist, muss der Zwiespalt überwunden werden, für welchen das Blut der Opfertiere, der Knechtsgehorsam gegen äussere Ordnungen dem zagenden Herzen

Digitized by Google

keine Versöhnung mehr bringt; neue Wege werden gesucht und gefunden, sich von allen Fesseln, welche die Seele binden, zu lösen, gesund, rein, selig zu werden.

Nach aussen hin gibt dieser veränderte Inhalt des inneren Lebens neuen Formen der geistlichen Gemeinschaft ihr Dasein. In der alten Ordnung der Dinge war in der Familie, dem Stamm, dem Volk zugleich auch die religiöse Einheit von Natur gegeben, innerhalb deren sich Gemeinsamkeit in Glauben und Kultus von selbst verstand. Wer dem Volk zugehört, hat damit das Recht und die Pflicht, am Kultus der Volksgötter seinen Teil zu nehmen. Neben diesem Volk stehen andre Völker mit andern Göttern; für jeden einzelnen ist es durch die Tatsache seiner Herkunft mit Naturnotwendigkeit entschieden, welche Götter die seinen. die für ihn wirkenden sein sollen. Eine eigene Gemeinschaft, die sich als Kirche benennen liesse, kann es nicht geben, denn der Kreis aller Verehrer der Volksgötter ist nicht enger und nicht weiter als das Volk selbst.

Andrer Natur sind die Bedingungen, unter welchen jene jüngeren Formen des religiösen Lebens, geboren aus dem Suchen und Ringen reiferer Zeitalter, in die Erscheinung treten. Sie haben mit der Nation, unter der sie erstehen, nicht gleiches Alter. Wie sie zur Existenz kommen, finden sie einen im Volk wurzelnden, in Recht und Sitte ausgeprägten Glauben schon vor. Gegen diesen Glauben treten die vorwärtsdringenden Potenzen in den Kampf. Sie pflegen sich in einzelnen, ja in einem einzelnen zu allüberragender Gewalt zu verdichten: in einer beherrschenden Individualität, welche doch das, was sie ist, nur dadurch sein kann, dass sich in ihr mit höchster Energie ausspricht, was auch in dem umgebenden Kreise lebt und wirksam ist. So bildet sich, in besonders scharfem Gegensatz zum grossen Haufen der Zurückbleibenden, der Nichterleuchteten, der Typus bald mehr religiöser, bald mehr philosophischer Heroen oder Virtuosen aus. Sie sind oder sie erscheinen doch den Ihrigen als Personen, die durchaus mit ihrem

Digitized by Google

eigenen Stempel geprägt sind, als grosse, über alle Vergleichbarkeit mit andern erhabene Pfadfinder, durchtränkt mit den Kräften einer eigenartig mystischen Vollendung. Sie verkünden den neuen Glauben, der sich nun aus den Scharen Andersgläubiger Mann für Mann seine Jünger sammelt. Keine Naturnotwendigkeit mehr, sondern Gewissen und Wille jedes einzelnen entscheidet darüber, ob er hüben oder drüben sein Heil zu finden hofft. Es bildet sich die Form der um einen Meister gesammelten Schule, der Gemeinde, des Ordens: Kreise eng miteinander Verbundener, für welche die Sorge um das eigene Seelenheil der höchste, ja der einzige Lebensinhalt ist, denen die Draussenstehenden als Blinde, hoffnungslos im Dunkel Irrende erscheinen. Aus solchen engen Kreisen eigenartig begabter, von Welt und Leben zurückgezogener Asketen können immer weitere Gemeinschaften, es kann zuletzt eine Kirche erwachsen, welche die bedeutungslos gewordenen Schranken der Nation, die Schranken aller Kulturgebiete überschreitend in die fernsten Weiten hinausreicht.

Der Preis, in Gestaltungen ohne gleichen dem Uebergang von alter zu neuer Glaubensform den einfältigsten und tiefsten Ausdruck geschaffen zu haben, gebührt dem semitischen Stamm. Etwa ein halbes Jahrtausend früher, als in Palästina jener letzte Schritt auf der Bahn dieser Entwicklung getan worden ist, der uns als der Anfang eines neuen Lebensalters der Menschheit erscheint, haben sich unter den indoeuropäischen Völkern an zwei Stellen, räumlich weit getrennt, der Zeit nach benachbart, analoge Vorgänge vollzogen, in Griechenland und in Indien.

In Griechenland erhoben sich Geheimlehren und Geheimkulte: die Orphiker, der Bund der Pythagoreer. Sie suchten ihre Gläubigen durch Weihehandlungen, durch heilige Unterweisung und durch die Ordnungen des „orphischen", des „pythagoreischen Lebens" als die „Reinen" zu jenseitiger Herrlichkeit zu bereiten. Bald folgte auf sie, bemüht die Hüllen des Glaubens und der Phantasie zu sprengen, sich

Digitized by Google

der vollen wissenschaftlichen Gewissheit zu bemächtigen, der grosse Sonderbarste unter den Athenern, der definierende Ergründer des menschlichen Trachtens, der auf dem Markt wie beim Becher, vor Alkibiades so gut wie vor Platon bewies, dass die Tugend gelehrt und gelernt werden kann. In Indien andrerseits trat als der Vornehmste unter vielen Weltheilanden, die das Land im Mönchsgewand durchzogen, der adlige Gotama hervor, der sich den erhabenen, heiligen Hocherleuchteten, den Buddha nannte und Beruf und Kraft in sich fühlte, Menschen und Göttern den Ausweg aus dem leidenvollen Kerker des Daseins zur Freiheit der ewigen Ruhe zu weisen.

Was kann verschiedener sein, als das Mass, nach welchem in dem athenischen, in dem indischen Weisen — und die geschichtliche Betrachtung darf ihnen als dritten ihr grosses Gegenbild in seiner geheimnisvollen Leidensgestalt anreihen — die Elemente von Denken und Fühlen, von Tiefe und von Klarheit gemischt und gestimmt waren? Aber eben in der scharfen Verschiedenheit dessen, was sokratisches, buddhistisches, christliches Wesen war und noch ist, bewährt sich die geschichtliche Notwendigkeit. Denn geschichtliche Notwendigkeit ist es gewesen, dass, als die Stufe erreicht worden, auf welcher jene geistige Neubildung vorbereitet und gefordert war, das griechische Volk dieser Forderung mit einer neuen Philosophie, das jüdische mit einem neuen Glauben antworten musste. Dem indischen Geist fehlte es so sehr an jener Einfalt, die glauben kann ohne zu wissen, wie an der kühnen Klarheit, die zu wissen versucht ohne zu glauben, und so musste Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben darum, wenn man will, weder das eine noch das andre war, den Buddhismus. Unsre Darstellung hofft im einzelnen auf Schritt und Tritt die Parallelität dieser Erscheinungen zu bewähren. Indem sie von den verwandten geschichtlichen Bildungen der westlichen Welt ein Licht empfängt, das an manchem dunklen Ort ihres eigenen Gebietes Umrisse und Gestalten

Digitized by Google

zu erkennen erlaubt, hofft sie auch umgekehrt an ihrem Teil dazu beizutragen, der Erforschung jener allgemein gültigen Normen, welche den Wandel im religiösen Denken der Völker beherrschen, die tatsächlichen Grundlagen gesichtet und gesichert an die Hand zu geben.

Der Gang, den wir zu nehmen haben, ist durch die Natur der Sache klar vorgezeichnet. Selbstverständlich ist unsre erste Aufgabe, die geschichtlichen, nationalen Voraussetzungen, den Grund und Boden, auf dem der Buddhismus ruht, vor allem das religiöse Leben und die philosophische Spekulation des vorbuddhistischen Indien zu charakterisieren; denn Jahrhunderte vor Buddhas eigener Zeit haben sich im Denken der Inder Bewegungen vollzogen, die den Buddhismus vorbereiteten und von seiner Darstellung nicht ausgeschlossen werden können. Die Betrachtung des Buddhismus selbst sodann zerlegt sich naturgemäss in drei Hauptteile, entsprechend jener Trias, zu welcher schon in ältester Zeit die Buddhistengemeinde in ihrer liturgischen Sprache den Inbegriff alles dessen, was ihr heilig war, auseinander gelegt hat, der Dreiheit von Buddha, der Lehre, der Gemeinde. Die eigene Person des Buddha steht notwendig, wie in jener alten Formel, so auch in unsrer Darstellung an der Spitze: wir müssen uns mit seinem Leben beschäftigen, mit seinem Auftreten als Lehrer des Volks, dem Jüngerkreis, der ihn umgab, seinem Verkehr mit Reich und Arm, mit Hoch und Niedrig. Wir wenden uns dann zweitens zu den dogmatischen Gedanken des ältesten Buddhismus, vor allem zu dem, was durchaus im Mittelpunkt dieser Ideenwelt steht, zu den Lehren vom Leiden alles Irdischen, der Erlösung von diesem Leiden, dem Ziele alles Erlösungsstrebens, dem Nirvana. Es ist aber ein wesentlicher Zug des Buddhismus so gut wie des Christentums, dass er alle die, welche durch den gleichen Glauben und das gleiche Streben nach Erlösung geeinigt sind, auch äusserlich zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammenfasst: in jener Formel der buddhistischen Trinität finden wir neben dem Buddha und der Lehre als

Digitized by Google

drittes Glied die Gemeinde genannt. Diesem Gange werden wir folgen und werden, wenn wir von Buddha und seiner Lehre gesprochen haben, die Gemeinde und das Gemeindeleben ins Auge fassen; wir werden die Ordnungen kennen lernen, die der Buddhismus dem engern Kreise von Gläubigen, welche ihr Mönchs- und Nonnengelübde abgelegt haben, und den Laiengenossen, die sich zur Lehre und Verehrung des Buddha bekennen, erteilt hat. Hiermit wird die Betrachtung des ältesten Buddhismus, oder sagen wir lieber. die Betrachtung des Buddhismus in der Gestalt, die für uns die älteste ist, zum Ziele gelangt sein: und auf diese Betrachtung allein soll sich unsre Darstellung beschränken.

Das westliche und östliche Indien. Die Brahmanenkaste

Der Boden, auf dem die Vorgeschichte wie die älteste Geschichte des Buddhismus sich abgespielt hat, ist das Gangesland, unter den Ländern Indiens das am meisten indische. In den Zeiten, von denen wir zu reden haben, schloss das Gangesland fast allein in der ganzen Halbinsel alle vornehmsten Zentren arischer Staatenbildung und Kultur in sich. Die grossen natürlichen Abschnitte dieses Gebietes, die zugleich Abschnitte in der Verteilung der Volksstämme und in der Verbreitung der altindischen Kultur darstellen, stehen auch mit den Stadien des Entwicklungsganges in Zusammenhang, welchen diese religiöse Bewegung genommen hat. Ihre Anfänge führen uns in die nordwestliche Hälfte des Gangesgebietes, in jene Gegenden, wo Gangesland und Indusland einander nahe kommen, und in jene, durch welche die beiden Zwillingsströme Ganges und Yamunâ ihrer Vereinigung entgegenfliessen. Hier, und lange Zeit hier allein, lagen die eigentlichen Pflanzstätten brahmanischer Kultur; hier vor allem sind, Jahrhunderte vor Buddhas Zeit, in den Kreisen brahmanischer Denker, auf dem Opferplatz wie in der Einsamkeit des Waldlebens die Gedanken gedacht und ausgesprochen worden, in denen die Abkehr von der alten

Digitized by Google

vedischen Naturreligion zur Lehre von der Erlösung sich vorbereitet und schliesslich vollzogen hat.

Die im Nordwesten geschaffene Kultur, und mit ihr diese Gedanken, sind den Ganges hinab, durch die gewaltige Ader, in welcher das Leben Indiens von alters her am stärksten pulsiert hat, nach dem Südosten hinabgeströmt; unter neuen Völkern haben sie neue Gestalten angenommen, und als schliesslich Buddha selbst erschien, sind die beiden grössten Reiche in der südöstlichen Hälfte des Gangesgebietes, die Länder Kosala (Oudh nebst den angrenzenden Teilen von Nepal) und Magadha (Bihar), die vornehmlichsten Heimatstätten seines Wirkens gewesen. So liegen weite Strecken zwischen den Gegenden, in welchen, lange vor Buddha, der Buddhismus sich vorzubereiten begann, und denen, in welchen Buddha selbst seine Gläubigen um sich gesammelt hat; und dieser Wechsel der Szenerie und der handelnden Personen hat, scheint es, im Gang der Handlung selbst in mehr als einer Hinsicht seine Geltung bewiesen.

Wir werfen zunächst einen Blick auf die Volksstämme, die uns nacheinander, die einen als die Anfänger, die andern als die Vollender dieser religiösen Bewegung begegnen werden.

Wie bekannt, sind die Arier Indiens vom Nordwesten her, wo sie mit den iranischen Ariern ein Volk gebildet hatten, in die indische Halbinsel eingewandert. Diese Einwanderung liegt zu der Zeit, aus der die ältesten erhaltenen Denkmäler religiöser Poesie stammen, schon in ferner Vergangenheit; die Inder hatten die Erinnerung an sie so vollständig verloren, wie die entsprechenden Tatsachen bei den Griechen und Italikern vergessen worden sind. Hellfarbige Arier drangen vor und zerbrachen die Burgen der Urbewohner, der „schwarzen Haut", der „gesetzlosen" und „gottlosen"; die Feinde wurden verdrängt, vernichtet oder unterworfen. Als die Vedalieder gedichtet wurden, waren arische Scharen, wenn auch wohl nur in einzelnen kühnen Vorläufern, schon bis dahin gedrungen, wo der Indus im

Digitized by Google

Westen, vielleicht auch gar dahin, wo der Ganges im Osten mit seinen gewaltigen Wassern in das Meer mündet: unerschöpflich reiche Gebiete, in denen die Herden der Arier weideten und die arischen Götter mit Gebet und Opfern geehrt wurden.

Wahrscheinlich am frühesten eingewandert und deshalb am weitesten gegen Osten vorgerückt sind, wir wissen nicht ob vereint oder getrennt, die Stämme, die uns später östlich von der Vereinigung von Ganges und Yamunâ auf beiden Seiten des Ganges sitzend begegnen, die Anga und Magadha, die Videha, die Kâśi und Kosala.

Weitere Wellen der grossen Völkerflut führten neue Arierscharen mit sich, eine Anzahl eng untereinander verbundener Stämme, welche ihren Brüdern geistig vorauseilend die ältesten uns erhaltenen Denkmäler des indischen Geistes, die wir mit dem Namen des Veda benennen, geschaffen haben. Wir finden diese Stämme in der Zeit, von welcher die Hymnen des Rigveda uns ein Bild geben, nahe den Eingängen der indischen Halbinsel, am Indus und im Fünfstromlande; später sind sie weiter gegen Südosten vorgedrungen und haben am Oberlauf des Ganges und an der Yamunâ jene Reiche gegründet, die im Gesetzbuch des Manu das Land der Brahmaweisen genannt werden, der Sitz und das Vorbild heiligen, gerechten Lebens: „Von einem Brahmanen, der in diesem Land geboren ist," sagt das Gesetz, „sollen alle Menschen auf Erden in ihrem Wandel unterwiesen werden." Die Namen des Bharatastammes, der Kuru, der Pancâla ragen hervor unter den Völkern dieses klassischen Gebietes der vedischen Kultur, das in heller Beleuchtung als ein Land reich entwickelten geistigen Schaffens vor unsern Augen liegt, während die Geschicke der übrigen, früher eingewanderten Stämme bis zu dem Zeitpunkt, wo auch sie von der Kultur ihrer Bruderstämme berührt werden, im Dunkel geblieben sind.

In einem vedischen Werk, dem „Brâhmana der hundert Pfade", findet sich eine Legende, in welcher sich der Gang,

Digitized by Google

den die Ausbreitung von Kultus und Kultur des Veda genommen, klar widerspiegelt. Der flammende Gott Agni Vaiśvânara, das Opferfeuer, wandert vom Fluss Sarasvati, aus dem alten heiligen Heimatlande des vedischen Sakralwesens, dem Osten zu. Ströme begegnen seinem Weg, aber Agni flammt über sie alle hinweg, und hinter ihm zieht der Fürst Mâthava und der Brahmane Gotama. So kommen sie zum Fluss Sadânîrâ [1]), der von den Schneebergen im Norden herabströmt; über den flammt Agni nicht hinweg. „Den überschritten vordem die Brahmanen nicht, denn Agni Vaiśvânara war nicht über ihn hinweggeflammt. Jetzt aber wohnen östlich von dort viele Brahmanen. Dies war vordem gar schlechtes Land, zerfliessender Boden, denn Agni Vaiśvânara hatte es nicht geniessbar gemacht. Jetzt aber ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht" — in Indien, sieht man, wird schlechtes Land zu gutem Land nicht wie in der übrigen Welt durch pflügende und grabende Bauern, sondern durch opfernde Brahmanen. Fürst Mâthava gründet im Osten von der Sadânîrâ, in dem schlechten Lande, von dem Agni nicht gekostet, seine Wohnsitze; seine Nachkommen sind die Beherrscher der Videha. Der Gegensatz ist klar, in welchem diese Legende die Videha im Osten gegenüber den Stämmen des Westens erscheinen lässt, bei denen Agni Vaiśvânara, der ideale Vertreter vedischen Wesens, von alters her heimisch ist. Wer die Anfänge des Buddhismus betrachtet, muss sich erinnern, dass die Heimat der ältesten Gemeinden in dem Lande oder mindestens an der Grenze des Landes liegt, in welches einst Agni Vaiśvânara, als er nach Osten wanderte, nicht hinübergeflammt war.

Es ist uns nicht möglich, an die Vorgänge jenes siegreichen Kampfes, in welchem Ariertum und vedische Kultur

---

[1]) Die Identifikation dieses Flusses ist bis jetzt nicht gelungen; wo er ungefähr zu suchen ist, geht hinreichend daraus hervor, dass der Text ihn als Grenze der Kosala und der Videha bezeichnet.

Digitized by Google

das Gangesland erobert haben, den Massstab von Jahren oder auch nur von Jahrhunderten anzulegen. Wohl aber sind wir im stande, was das wichtigere ist, aus den übereinander gelagerten Schichten der vedischen Literatur eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie unter den Einflüssen der neuen Heimat sich im Leben des Volkes — zunächst und zuvörderst des vedischen Volkes, der Stämme des Nordwestens — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener Zug von Leiden und Krankheit sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, so lange es ein indisches Volk gibt.

In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichtümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges verliert das Volk, dessen körperliche Organisation unter kühleren Himmelsstrichen ausgeprägt worden war, bald jene frische Jugendkraft, welche die jenseits der Berge zurückgebliebenen Bruderstämme sich noch lange erhalten haben. Menschen und Völker reifen auf dem Boden Indiens, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um ebenso schnell an Leib und Seele zu erschlaffen. Die unausbleiblichen Mischungen mit der dunkeln Urbevölkerung ergiessen in die Adern und in die Seelen der Eingewanderten einen immer stärkeren Beisatz fremden Blutes, fremden Empfindens. Langsam und unmerklich bereitet es sich vor, dass neben den Arier, schliesslich an die Stelle des Ariers, des stolzen Verwandten der Griechen und Germanen, der Hindu tritt mit seiner Schwächlichkeit und biegsamen Gewandtheit, seiner Nervosität, seiner heissen Sinnlichkeit. In gesättigter Ruhe und trägem Geniessen wendet man sich von dem ab, was ein Volk jung und gesund erhält, von der Arbeit und dem Kampf um Heimat, Staat und Recht. Der Gedanke der Freiheit mit all den lebenschaffenden, freilich auch mit den todbringenden Mächten, die er in sich trägt, bleibt in Indien ungekannt und unverstanden; Menschenwillkür darf nicht rütteln an der Weltordnung Brahmas, welche das Volk in den Willen des Königs, den König in den Willen des

Digitized by Google

Priesters gegeben hat. Die Formen, in die sich hier das Dasein der Gemeinschaft und des Einzelnen schliesst, sind nicht die des Staats, sondern der Kaste, durchströmt von dumpfem Zwang und Aberglauben. Wohl mag es das Staunen des Griechen erregen, wenn in Indien der Landmann zwischen kämpfenden Heeren ruhig fortfährt seinen Acker zu bestellen [1]): „Er ist heilig und unverletzlich, denn er ist der gemeinsame Wohltäter von Freund und Feind". Aber in dem, was die Griechen als schönen und sinnvollen Zug des indischen Volkslebens erzählen, liegt doch noch etwas andres, als nur die sinnige Milde: als Hannibal kam, baute der römische Bauer nicht sein Feld. Dem Inder aber sind die besten der Interessen und Ideale, die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen, fremd. Wollen und Handeln wird überwuchert vom Denken. Und wo einmal das innere Gleichgewicht gestört, das natürliche Verhältnis zwischen dem Geist und der Wirklichkeit der Welt verloren gegangen ist, hat auch das Denken nicht länger die Kraft, Gesundes gesund zu erfassen. Das was ist, erscheint dem Inder wertlos gegen die Umrahmungen, mit denen seine Phantasie es einfasst, und die Gebilde dieser Phantasie wuchern in tropischer Ueberfülle formlos und masslos und kehren sich schliesslich mit furchtbarer Macht gegen ihren Schöpfer. Ihm bleibt die wahre Welt, von den Gestalten der eigenen Träume verhüllt, ein Unbekanntes, dem er weder zu vertrauen noch das er zu beherrschen vermag: Leben und Glück im Diesseits bricht zusammen unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits.

Dass solche Charakterzüge indischen Wesens nicht in allen Schichten der Gesellschaft und auf allen Gebieten des geistigen Lebens mit gleicher Schärfe hervortreten können, versteht sich von selbst. Sie machen sich in Kreisen, deren

---

[1]) Dieser von Megasthenes angeführte Zug wird auch von modernen Berichterstattern bestätigt, s. z. B. Irving, Theory and practice of caste, S. 75.

Digitized by Google

Dasein sich etwa in den Bahnen von Handel und Wandel, des realen täglichen Lebens bewegt, natürlich nur abgeschwächt geltend: geltend machen sie sich auch hier. Die sichtbarste Verkörperung aber jenes Denkens und jener Stimmungen ist die Kaste der Brahmanen, der von zauberhaften Kräften erfüllten Vertreter der jenseitigen Welten inmitten des Diesseits, der Wissenden und Könnenden, die darüber Herr sind, dem Menschen den Zugang zu den Göttern zu öffnen und zu verschliessen, durch geheime Künste ihm Heil oder Unheil zuzuwenden. Im Stand der Brahmanen allein war den Kräften, welchen es versagt blieb, in staatlichem Leben sich zu entfalten, Raum zum Schaffen gegeben, freilich zu welch einem Schaffen! Statt der Lykurge und Themistokles, die das Geschick den Indern nun einmal vorenthalten, haben sie desto mehr Àrunis und Yâjnavalkyas gehabt, die alle Geheimnisse von Feueropfer und Somaopfer meisterlich zu ergründen und nicht minder meisterlich die Ansprüche zur Geltung zu bringen wussten, die gegenüber dem weltlichen Wesen den Vertretern des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zukommen.

Will man den Gang, den das indische Denken genommen hat, verstehen, muss man das Bild dieses Standes der Philosophen, wie die Griechen die Brahmanenkaste nannten, mit seinem Licht und Schatten vor Augen haben. Vor allem aber muss man nicht vergessen, dass dieser Priesterstand zu der Zeit wenigstens, welche die entscheidenden Grundgedanken für die geistige Arbeit der Folgezeit und auch für den Buddhismus geschaffen hat, doch noch etwas andres war als ein eitles und begehrliches Pfaffentum: dass er die notwendige Erscheinung war, in welcher das eigenste Wesen, wenn man will, der böse Genius des indischen Volkes sich verkörpert hat.

Auf Schritt und Tritt umgaben den Brahmanen die engen, ja peinlichen Schranken, welche die Würde, die er in sich trug, die gefährlichen Kräfte, von denen sein Wesen durchtränkt war, dem äusseren und inneren Menschen auf-

Digitized by Google

erlegten. Im Hören und Lernen des heiligen Wortes soll er seine Jugend zubringen, denn ein rechter Brahmane ist nur der, „der gehört hat". Und hatte er den Ruhm „gehört zu haben" erlangt, verging das Alter des Brahmanen, der das Ideal seines Standes zu verwirklichen bestrebt war, im Lehren, im Dorf oder draussen in der Waldeinsamkeit im geweihten Kreise, den die Sonne im Osten beschien, wo allein die geheimsten Lehren dem verhüllten Schüler offenbart werden durften. Oder er erfüllte die lebenslängliche Pflicht des Brahmaopfers, das ist, der täglichen Andacht aus dem Vedawort. Oder er war auf dem Opferplatz zu finden, für sich selbst und um Lohn für fremde Auftraggeber das heilige Werk zu verrichten, das mit seinen zahllosen Observanzen die mühsamste Kennerschaft erforderte: wenn er nicht vielmehr der Regel nachlebte, die für den würdigsten Brahmanen den erklärte, der nicht für andre opferte, sondern von den Aehren des Feldes, die er las, sein Leben fristete, oder von Gaben, um die er nicht gebeten, oder von solchen Gaben, um die er Gute gebeten. Dass freilich von diesem Idealbild ernsten und strengen priesterlichen Wesens schon in alter Zeit die Wirklichkeit sich oft genug und weit genug entfernte, kann nicht bezweifelt werden. Die ganze Vedenliteratur, voran der Rigveda, zeigt, wie das Brahmanentum es in der Tat immer verstanden hat, sein geistliches Wissen und Können in den Dienst des Erwerbes zu stellen, die Lieder, die man für die Opfer dichtete, „von Honig und Butter triefen zu lassen", die Freigebigkeit der Reichen durch volltönende Schmeichelei zu der erwünschten Höhe zu steigern. Das hinderte nicht, dass man sich zugleich über dieselben Reichen, über die Inhaber irdischer Herrschergewalt so hoch erhaben fühlte wie über die Armen und Beherrschten. Die Brahmanen waren aus andrem Stoff gemacht als jene: Götter nannten sie sich, und mit den Himmelsgöttern im Bunde wussten diese Erdengötter sich im Besitz von Götterwaffen, vor denen jede irdische Waffe zerbricht. „Die Brahmanen," hiess es

Digitized by Google

in einem vedischen Lied, „führen scharfe Pfeile; Geschosse haben sie; ihr Schuss, den sie tun, geht nicht fehl. Sie stürmen ihrem Feind nach mit ihrer heiligen Glut und ihrem Grimm; aus der Ferne durchbohren sie ihn.“ Der König, den sie zur Herrschaft über das Volk salbten, war nicht ihr König; bei der Königsweihe sprach der Priester, wenn er den Herrscher seinem Volk darstellte: „Dies ist euer König, ihr Leute; der König über uns Brahmanen ist Soma.“ So schlossen sich die Brahmanen, ausserhalb des Stammes, des Volkes stehend, zu einer grossen Genossenschaft zusammen, die so weit reichte, wie die Satzungen des Veda galten. Sie stellten eine Denkerkaste dar, deren Lebensformen mit ihrer Stärke und ihrer Schwäche auch Stärke wie Schwäche ihres Denkens im Keime in sich trugen. Sie waren hineingebannt in eine selbstgeschaffene Welt, abgeschnitten von dem erfrischenden Lufthauch lebendigen Lebens, durch nichts erschüttert in dem schrankenlosen Glauben an sich und an die eigene Allmacht, neben der, was dem Leben andrer seinen Inhalt gab, klein und verächtlich erscheinen musste. Und so bewies sich denn auch in ihrem Denken die höchste Kühnheit weltverachtender Abstraktion, die über alles Sichtbare hinaus sich in die Reiche des Raumlosen und Zeitlosen wagte, neben einem kranken Trieb, in bodenlose Phantasmen ohne Mass und Ziel sich einzuspinnen, in Träumereien, wie nur ein Geist sie ersinnen konnte, dem nichts von fremder und nichts von eigener Kritik gegenüberstand, der den Sinn für die nüchterne Wahrheit dessen, was ist, verloren hatte. Sie haben einen Stil des Denkens geschaffen, in dem Grosses und Tiefes mit dem kindisch Absurden einen Bund schloss so seltsam wie ihn die Geschichte der Versuche des Menschen, sich und die Welt zu begreifen, nicht zum zweiten Male gezeigt hat. Dies Denken in seiner Entwicklung kennen zu lernen ist unsre nächste Aufgabe.

Digitized by Google

Zweites Kapitel

Der indische Pantheismus und Pessimismus vor Buddha

Symbolik des Opfers. Das Absolute

Die Anfänge der indischen Spekulation reichen in die Hymnenpoesie des Rigveda hinein. Hier, im ältesten Denkmal vedischer Dichtung, begegnen wir unter Opferliedern und zwischen Gebeten an Agni und Indra um Schutz, um Gedeihen und Sieg den ersten kühnen Versuchen eines Denkens, das den Sphären der bunten Götter- und Mythenwelt den Rücken kehrt und in bewusstem Vertrauen auf die eigene Kraft sich den Rätseln von Sein und Werden naht.

„Da war nicht Nichtsein, und da war auch Sein nicht.
Nicht war das Luftreich, noch der Himmel drüber.
Was regte dort sich? Wo? In wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Nicht gab's der Tage noch der Nächte Anblick.
Von keinem Wind bewegt das Eine atmet'
Aus eigner Kraft. Nichts andres war als dies nur.

— Daraus erhob zuvörderst sich die Liebe,
Sie die des Geistes erste Samenskraft war.
Des Seins Verwandtschaft fanden in dem Nichtsein
Die Weisen, einsichtsvoll im Herzen suchend.

Digitized by Google

— Wer weiss in Wahrheit, wer vermag zu künden,
Woher sie ward, woher sie kam, die Schöpfung?
Die Götter reichen nicht in jene Ferne —
Wer ist's, der weiss, von wo sie ist gekommen?

Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen, ob sie ungeschaffen:
Das weiss nur Er, der Allbeschauer droben
Am höchsten Himmel — oder weiss er's auch nicht?"[1])

Und in einem andern Liede spricht ein Dichter, welcher, dem Glauben an die alten Götter entfremdet, nach dem einen Gott sucht, „der allein zum König wurde von allem was sich regt":

„Der uns das Leben gibt, der uns die Kraft gibt,
Des Machtgebot die Götter all gehorchen,
Des Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

— Dem dieses Schneegebirg in seiner Grösse,
Der Ozean gehört, der ferne Weltstrom,
Des Arme sind die Himmelsregionen,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

Er, der den Himmel stark, die Erde fest schuf,
Die Sonne und das Firmament befestigt,
Er, der durchmessen hat der Lüfte Dunstkreis,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?

[1]) Rigveda X, 129. — Von mehreren Forschern ist die Ansicht ausgesprochen worden, dass dieser Hymnus — ebenso einige ihm verwandte des Rigveda — mit den Upanishaden, deren pantheistische Doktrin weiter unten besprochen werden wird, gleichzeitig sei (so L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur S. 233, L. Scherman, Philosophische Hymnen S. 93). Dem stehen meines Erachtens gesicherte Resultate, zu welchen die Untersuchung der Geschichte des Rigvedatextes führt, entgegen: auch wenn man glaubte, die Anführungen einzelner Verse unsres Liedes in jüngeren Liedsammlungen und in Brâhmanatexten als auf Interpolationen beruhend unberücksichtigt lassen zu dürfen, müsste doch nach allem, was wir über die Chronologie der Rigvedasammlung selbst wissen, der Hymnus für wesentlich älter angesehen werden als die Entstehungszeit der Brâhmanas und vollends der Upanishaden. Dies wird durch den sprachlichen Charakter des Liedes, so gewiss dies zu den jüngeren oder jüngsten Elementen des Rigveda gehört, durchaus bestätigt.

Digitized by Google

Der gross die Wasserfluten überschaute,
Die krafterfüllten, die das Opfer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern,
Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?"[1])

Jede Strophe des Liedes läuft in dieses Wort aus: „Wer ist der Gott, dass wir ihm opfern mögen?" Man fühlt die Kluft, die zwischen solch fragendem Liede und dem zuversichtlichen Glauben der alten Zeit liegt, welche die Götter, denen man opfern sollte, nicht suchte, sondern kannte.

Wir dürfen jenes erste Aufleuchten selbstbewussten Denkens der Inder über die Grundfragen von Welt und Leben hier nur kurz berühren. Zusammenhängende Folgerichtigkeit nimmt die Entwicklung der Spekulation oder ihr Sichherauswickeln aus einem unübersehbaren Gewirr von Phantasmen erst in einer Zeit an, die jünger, wahrscheinlich erheblich jünger ist, als die, welcher die erwähnten Lieder des Rigveda zugehören. Es war dies jene Zeit weit verzweigter literarischer Vielgeschäftigkeit, welche die endlose Masse der in Prosa verfassten Opferwerke und mystischen Dogmen- und Gesprächsammlungen, die als Brâhmanas und Upanishaden[2]) benannt werden, hervorgebracht hat. Das Alter dieser Werke, auf die wir für diesen Teil unsrer Darstellung angewiesen sind, können wir nicht anders als vermutungsweise und innerhalb unbestimmter Grenzen bezeichnen: wir werden schwerlich wesentlich fehl gehen, wenn wir ihre Entstehung etwa vom zehnten bis zum achten Jahrhundert vor der christlichen Aera ansetzen. Aeusserlich auf dem Boden des alten Götterglaubens stehend hat die Gedankenentwicklung, die sich hier vollzog, innerlich

[1]) Rigveda X, 121, unter Benutzung der Uebersetzung von Max Müller.

[2]) Eine Uebersetzung der Upanishaden hat Deussen gegeben, „Sechzig Upanishads des Veda", 1897, eine Darstellung der in diesen Texten niedergelegten Spekulation derselbe, „Allg. Geschichte der Philosophie" Bd. 1, Abt. 2, 1899. Vom literaturgeschichtlichen Standpunkt habe ich die Upanishaden in der „Deutschen Rundschau" November 1900, S. 270 ff., zu charakterisieren versucht.

Digitized by Google

jenen Glauben aufgehoben, und durch endlose Wüsten phantastischer Hirngespinste hindurchdringend hat sie zuletzt einen neuen Grund religiösen Denkens geschaffen, den Glauben an das selige, unwandelbare All-Eine, das hinter der Welt des Leidens und der Vergänglichkeit ruht und zu welchem der Erlöste von jener Welt sich abwendend zurückkehrt. Auf eben diesem Grunde aber hat sich, Jahrhunderte nachdem brahmanische Denker ihn gelegt hatten, die Lehre und die Gemeinde aufgebaut, die sich nach Buddhas Namen benannte.

Wir müssen versuchen, jenen Prozess der Selbstvernichtung des vedischen religiösen Denkens, der als sein positives Ergebnis den Buddhismus hervorgebracht hat, seinen Grundzügen nach zu verfolgen.

Zu der Zeit, in welcher dieser Prozess anhebt, bewegt sich die geistige Arbeit der Brahmanen um einen Mittelpunkt, um das Opfer. Die Welt, die diese priesterlichen Denker umgibt, ist der Opferplatz; die Ereignisse, von denen sie vor allen andern wissen, sind die des Opferwerks. Das Opfer mit seinen Geheimnissen wollen sie verstehen, denn Verstehen ist allbezwingende Macht. Durch diese Macht haben die Götter die Dämonen gebändigt: „Mächtig," so lautet die oft wiederholte Verheissung für den Wissenden, „wird er selbst, ohnmächtig wird der Feind und Widersacher dessen, der solches weiss."

Die Elemente, aus denen sich dies Wissen von dem Sinn des heiligen Opferwerks aufbaut, sind zwiefacher Art; die einen stammen aus dem geistigen Besitz der Vergangenheit, die andern sind frisch gebildetes Gut.

Auf der einen Seite die ererbten Vorstellungen aus der Zeit des einfachen Glaubens an Agni, Indra, Varuna — an alle die Götterscharen, vor denen sich die Väter betend und opfernd gebeugt hatten. Jeder Handgriff beim Opfer weist auf diese Götter hin. Wenn der Opferer zum heiligen Gerät greift, spricht er: „Ich ergreife dich auf Gott Savitars Antrieb, mit den Armen der Aśvin, mit Pûshans Händen." Will er die Opferspende durch Wasserbesprengung weihen,

Digitized by Google

sagt er zu den Wassern: „Euch hat Indra zu seinen Genossen erkoren beim Vritrasiege; ihr habt Indra zum Genossen erkoren beim Vritrasiege.“ Und vom frühen Morgen bis zum Abend ertönt auf der Opferstätte Spruch und Lied von Ushas, der Morgenröte, der göttlichen Jungfrau, die mit ihren strahlenden Rossen den Menschenwohnungen segenspendend naht, vom Drachenkämpfer Indra, der vom Somatrank begeistert in wildem Kampf die Dämonenscharen zerschmettert, von Agni, dem Feuer, dem milden Gott, der in den Häusern der Menschen erstrahlt und ihre Opfergabe zum Himmel emporträgt, von Varuna, dem allschauenden Wächter des Rechts, dem Heimsucher der offenbaren und der verborgenen Sünden.

Aber die Welt der alten Götter kann dem Denken der neuen Zeit nicht mehr genügen. Die Vergangenheit, deren Phantasie diese Götter geformt hatte, lag in weiter Ferne. Längst waren ihre ursprünglichen Gestalten verblasst; bei vielen, vielleicht den meisten, war der Zusammenhang mit den Naturerscheinungen, die sie einst verkörperten, vergessen. So musste das Bedürfnis immer dringender werden, die Mächte, welche die weite Welt und das Menschenleben beherrschen, so wie man sie sieht, hört, fühlt, in der eigenen Sprache der Gegenwart beim rechten Namen zu nennen. Da ist der Raum, „die Weltgegenden“ nennt ihn der Inder; da ist die Zeit mit ihrer schaffenden und zerstörenden Gewalt; der Inder nennt sie „das Jahr“. Da sind Jahreszeiten und Monate, Tag und Nacht, Erde und Luft, die Sonne: „sie, die da glüht“, und der Wind: „er, der läuternd weht“. Da sind die Atemkräfte, die den menschlichen Leib durchziehen; da ist Gedanke und Wort: „sie, die eins miteinander und doch verschieden sind“: lauter Kräfte oder Substanzen, die nicht durch Indras oder Varunas Willen, sondern durch etwas, das dem Mechanismus einer unpersönlichen Notwendigkeit nahe kommt, bewegt werden. Ihr Weben und Walten regiert den Weltlauf, bringt dem Menschen Glück und Leid.

Und nun sucht man zu den Fragen, welche das Opfer

Digitized by Google

und die Welt der alten Opfergottheiten dem Denken aufgibt, die Antwort in der neuen Sprache der eigenen Zeit. Mehr und mehr verdichtet sich jene Atmosphäre, in der Mysterien und Symbole gedeihen. In all dem, was auf dem Opferplatz den Brahmanen umgibt, und vor allem in dem heiligen Werk, das er selbst dort tut, sollen nicht mehr allein Gott Agni und Gott Indra, sondern zugleich, ja in noch höherem Masse als jene, alle verborgenen Kräfte, die im Weltall auf- und niedersteigen, gegenwärtig sein: „denn des Opfers Ordnung," heisst es, „befolgt dies All." Was beim Opfer dem Auge erscheint, ist nicht nur, was es ist oder zu sein scheint, sondern es ist noch ein Zweites, das es bedeutet. Wort und Werk haben doppelten Sinn, den offenbaren und den verborgenen, und die Götter lieben das Verborgene und hassen, was offenbar ist.

Die Zahlen haben geheime Kraft, Worte und Silben haben geheime Kraft, die Rhythmen haben geheime Kraft. Zwischen phantastischen Mächten bewegt sich ein phantastisches Geschehen, das an keine Gesetze der Vorstellbarkeit gebunden ist. Die Weihe (dîkshâ) entläuft den Göttern; sie forschen ihr mit den Monaten nach; sie finden sie weder mit Sommer noch Winter, aber sie finden sie mit den Monaten der kühlen Jahreszeit (śiśira); deshalb soll man sich weihen, wenn die Monate der kühlen Jahreszeit gekommen sind. Die Metra fliegen zum Himmel auf, den Somatrank zu holen; die Stimme redet in den Jahreszeiten stehend. Das Opfer ist ein Bild des Jahres, oder kurzweg: das Opfer ist das Jahr; die Opferpriester sind die Jahreszeiten, die Opferspenden die Monate. Wir würden etwas Fremdes in diese Gedankenspiele hineintragen, versuchten wir eine scharfe Grenze zwischen Sein und Bedeuten in ihnen zu entdecken; das eine fliesst in das andre über. „Prajâpati (der Schöpfer) schuf zu seinem Abbild das, was das Opfer ist. Darum sagt man: das Opfer ist Prajâpati. Denn zu seinem Abbild schuf er es."

In der Nebelwelt dieser Mysterien lauern, dem Auge

Digitized by Google

des Nichtwissenden verhüllt, Feinde über Feinde den Menschen auf; Tage und Nächte rollen dahin und reissen den Segen, den die Guttat ihrem Täter erworben, mit sich fort; über dem Reich der wechselnden Tage und Nächte thront „sie, die da glüht", die Sonne; und „sie, die da glüht, ist der Tod. Weil sie der Tod ist, deshalb sterben die Geschöpfe, die unter ihr wohnen; die jenseits von ihr wohnen, sind die Götter; darum sind die Götter unsterblich. Ihre Strahlen sind Zügel, damit sind alle diese Geschöpfe in das Leben gespannt. Bei wem sie will, dessen Leben zieht sie an sich und steigt empor: der stirbt." Aber der Weise kennt Spruch und Spende, die ihn emporheben über den Bereich der rollenden Tagnächte und über die Welt, in der die Sonne mit ihrer Glut Gewalt über Leben und Tod hat. Ihm entführen Tag und Nacht nicht den Segen seiner Werke; er macht sein Leben vom Tode los: „Das ist die Erlösung vom Tode, die im Agnihotraopfer geschieht." Mehr und mehr wird es so zum eigentlichen Zweck des Opfers, die geheimen Kräfte, das verborgene Geschehen, welches das Universum erfüllt, durch zauberische Kunstgriffe sich zum Heil zu lenken; immer weiter entfremdet sich das Opfer seiner ursprünglichen Bestimmung, durch Gaben und Huldigung dem Menschen die göttliche Gnade zu erwirken, den Zorn der Götter zu besänftigen.

Wohin in dieser Welt, die nicht mehr von hoffnungsreichem Gottvertrauen durchleuchtet ist, sich das Denken wendet, überall erstehen ihm neue Zaubermächte. Wohl ragt über allem Dasein der Gott hervor, der vor allen Göttern und allen Wesen war, der Weltenschöpfer Prajâpati, der im Anfang allein war und begehrte: „Möge ich zur Vielheit werden, möge ich Geschöpfe zeugen"; und in innerer Erhitzung mühevoll schaffend entliess er aus sich die Welten samt Göttern und Menschen, samt Raum und Zeit, samt Denken und Wort. Aber auch der Gedanke an Prajâpati, den Herrn der Wesen, entlockt der Brust des Gläubigen keinen volleren Ton; das Bild des Schöpfers verschwimmt

Digitized by Google

mit in dem weiten, gestaltlosen Nebel, der die Welt der Geschöpfe umhüllt.

Nirgends in der ungeheuren Masse von Denkmälern, die das seltsame Treiben jener Zeit uns hinterlassen hat, enthüllt sich ernstes Wirken des forschenden Geistes, das aus der Tiefe kommt, nirgends der Kampf des mutigen Gedankens, bei dem Grosses eingesetzt und um Grosses gerungen wird. Die Aberweisheit, die alles weiss und alles erklärt, thront in sich selbst befriedigt inmitten ihrer tollen Gebilde; unter dem Bann verworrener Gedanken wächst eine Generation nach der andern heran, häuft eine nach der andern unermüdlich ihr Teil über das Teil der hingegangenen Geschlechter.

Unser Auge muss sich gewöhnen, bis es in dem trüben Licht der Schattenwelt, in welcher die Phantasiegebilde jener Zeiten durcheinander wogen, sehen gelernt hat. Aber dann enthüllt sich auch hier eine Art von geistigem Naturgesetz. Lassen wir an uns vorübergehen zuerst, was in den ältesten Denkmälern jener Spekulationen uns aufbewahrt ist, und dann der Reihe nach das Werk immer jüngerer Generationen, so ändert sich, wie wir Schicht für Schicht weiter hinabsteigen, das Bild, und die Veränderungen haben Zusammenhang und Bedeutung.

Gewichtigere unter den Gestaltungen jener Phantasie tauchen immer entschiedener aus dem Gewirr hervor, sie drängen sich in den Vordergrund, unterwerfen sich die schwachen, behaupten sich beherrschend im Mittelpunkt ganzer Kreise. Die Potenzen, auf deren Wirken der indische Denker den Weltlauf ruhen sieht, sind, was sie sind, nicht in und durch sich selbst allein, sondern je weiter das Denken vordringt, umso deutlicher stellen sie sich dar als getragen von grossen Grundmächten, von denen her allen zumal ihr Leben einströmt, oder in welche sie, wenn das Ziel ihres Daseins erreicht ist, sich auflösen. Von der Oberfläche, wo alles Erscheinende sich vom andern verschieden zeigt, strebt die Phantasie in die Tiefen des Innern,

Digitized by Google

um dort das einigende Band aller Verschiedenheit zu erfassen. Man fragt nach dem Lebenssaft in den Wesen und nach dem Lebenssaft des Lebenssaftes[1]), nach dem Faden, an den die Geschöpfe angewebt sind, und nach des Fadens Faden, nach dem Wesenhaften, Wahren der Erscheinung, und nach der Wahrheit des Wahren — ein Suchen zugleich nach dem Substantiellen in den Dingen und nach der Einheit alles Verschiedenen. Dieser Tendenz des Denkens, die jetzt immer mächtiger erstarkt, kommen Neigungen und Eigentümlichkeiten der indischen Phantasie entgegen, welche aus früher Vorzeit stammen. Schon im Rigveda sehen wir die Umrisse der alten Göttergestalten oft ins Schwanken und Fliessen geraten; die Sänger, die das verborgene Wesen der Götter zu ergründen suchen, gefallen sich darin, es aus-

[1]) Vgl. z. B. Chândogya Upanishad I, 1, 2: „Dieser Geschöpfe Lebenssaft ist die Erde, der Erde Lebenssaft sind die Wasser, der Wasser Lebenssaft sind die Pflanzen, der Pflanzen Lebenssaft ist der Mensch, des Menschen Lebenssaft ist die Rede, der Rede Lebenssaft ist der Hymnus (ric), des Hymnus Lebenssaft ist das Lied (sâman), des Liedes Lebenssaft ist der Hauptgesang (der Hauptteil des Opferliedes; er wird dann der heiligen, mystischen Silbe Om gleichgesetzt). Dies ist der saftigste Lebenssaft, der höchste, erhabenste, der achte: der Hauptgesang." Die Vorstellung, die dieser achtfachen Reihe von Essenz, Essenz der Essenz u. s. w. zu Grunde liegt, ist (zum Teil mit den Worten Max Müllers) etwa diese: Auf der Erde ruht das Leben aller Wesen; die Erde ist von Wasser durchdrungen; Wasser bringt Pflanzen hervor; der vornehmste Gehalt der Pflanzen verwandelt sich als Nahrung in menschlichen Körper; des Menschen bestes Teil ist die Rede, das Beste aller Rede der Rigveda, das Beseelende der Rigverse die Melodieen des Sâmaveda, die Krone des Sâmaveda die heilige Silbe. — Wir werden im folgenden, wo der Begriff des Brahma uns beschäftigen wird, von der symbolischen Beziehung oder von der versteckten Wesensidentität zu reden haben, welche die indische Phantasie zwischen der Natur und der Welt des Wortes, insonderheit des heiligen Wortes setzt. Auch dafür ist diese Stelle bedeutsam, indem sie zeigt, wie die Naturdinge für den Inder, durch eine Reihe von Mittelstufen hindurch, auf das Vedenwort und zuletzt auf das Om, den adäquatesten Ausdruck des Brahma, als auf die belebende Macht in ihnen zurückweisen.

Digitized by Google

zusprechen, dass dieser Gott auch das ist, was jener andre, jener dritte Gott ist, dass Agni Varuna ist, wenn er geboren wird, Mitra, wenn man ihn entflammt, dass er Indra ist für den Sterblichen, der ihm huldigt[1]). Der indische Geist erfasst eben nicht, wie der griechische, das einzelne in seinem Einzeldasein, eingeschlossen in die Begrenzung seiner Umrisse, die von dem nur ihm eigenen Leben erfüllt sind. Sondern das eine spielt ins andre hinüber; die festen Linien lösen sich ins Unbestimmte auf. Und so ergreift jetzt das Denken bald ein Gebiet von Wesenheiten und erkennt alles Einzelne in ihm als identisch mit einer und derselben zentralen Potenz oder als von ihr abhängend, von ihr beseelt, aus ihr geboren, bald überfliegt der Gedanke alle Schranken und spricht es aus: das und jenes ist das All. Für jetzt freilich lässt er das schnell Ergriffene auch ebenso schnell wieder fahren; das Eine, das eben noch das All sein sollte, verliert sich wieder in dem flutenden Gedränge aller der Kräfte oder Substanzen, die in Mensch und Welt, in Raum und Zeit, in Wort und Spruch walten.

In keinem der vedischen Texte können wir so Schritt für Schritt der Genesis des Gedankens der Einheit in allem Seienden nachgehen, wie in einem Werk, welches den bedeutungsvollsten der ganzen vedischen Literatur zugerechnet zu werden verdient, dem „Brâhmana der hundert Pfade".

Das Brâhmana der hundert Pfade zeigt zuvörderst, wie aus jenen wirren Massen von Vorstellungen vor andern die Vorstellung des Ich hervordrängt, in der Sprache der Inder: der Âtman — der Wortbedeutung nach der Hauch —, das Subjekt, in welchem die Lebenskräfte und Lebensfunktionen des Menschen Halt und Wurzel finden. Den menschlichen Leib durchziehen die Atemkräfte (prâna); der Herr über alle Atemkräfte ist der Âtman, die zentrale Kraft, die im Grunde des persönlichen Lebens wirkt und schafft, die „unbenannte Atemkraft", aus der die andern „benannten"

[1]) Ich verweise hier auf meine „Religion des Veda", S. 100.

Digitized by Google

Atemkräfte ihr Dasein schöpfen. „Zehnfacher Odem fürwahr," sagt das Brâhmana, „weilt im Menschen; der Âtman ist der elfte; auf ihn gründen sich die Atemkräfte." „In der Mitte ist der Âtman, rund herum die Atemkräfte."

Für das Reich menschlicher Persönlichkeit mit ihren Gliedern und Kräften ist hier der Mittelpunkt gefunden, die Potenz, die das Wirkende in allen Lebensäusserungen ist. Und diese Vorstellung des Âtman ist ihrer Natur nach dazu prädestiniert, in jener Bewegung des Denkens, die zu der Idee einer allumfassenden, allbelebenden Weltseele hinstrebt, eine leitende Rolle zu spielen. Was der indische Denker im eigenen Ich erkannt hat, überträgt sich ihm mit unwiderstehlicher Notwendigkeit auf die Aussenwelt; für ihn spielen Mikrokosmus und Makrokosmus unablässig ineinander und weisen von hüben und drüben gleiche Gestaltungen bedeutungsvoll aufeinander hin[1]). Wie das

[1]) Bekannt ist die typische Form, in welcher die allegorisierenden vedischen Texte dieselbe Doktrin einmal „in Bezug auf die Wesen" oder „in Bezug auf die Gottheiten" (adhibhûtam, adhidevatam), sodann genau parallel „in Bezug auf das Ich" (adhyâtmam) vorzutragen pflegen. Zwei Beispiele mögen hier genügen. Taittirîya Âranyaka VII, 7: „Erde, Luft, Himmel, Weltgegenden, Zwischengegenden — Feuer, Wind, Sonne, Mond, Sterne — Wasser, Pflanzen, Bäume, Aether, Âtman: so in Bezug auf die Wesen. Jetzt in Bezug auf das Ich: Ausatmen, Einatmen, Wegatmen, Emporatmen, Durchatmen — Auge, Ohr, Denken, Stimme, Tastsinn — Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark. Im Hinblick hierauf hat der Weise gesagt: ‚Fünffach fürwahr ist alles dies Dasein'. Durch (die eigene innere) Fünfheit eignet (der Wissende) sich die Fünfheit (der Aussendinge) an." — Châ ndogya Upanishad IV, 3, 1 fg.: „Der Wind fürwahr ist die Absorption. Wenn das Feuer ausgeht, so geht es in den Wind ein. Wenn die Sonne untergeht, so geht sie in den Wind ein. Wenn der Mond untergeht, so geht er in den Wind ein. Wenn das Wasser verdunstet, so geht es in den Wind ein. Denn der Wind absorbiert dies alles. So in Bezug auf die Gottheiten: jetzt in Bezug auf das Ich. Der Atem fürwahr ist die Absorption. Wenn der Mensch schläft, geht seine Stimme in den Atem ein, sein Gesicht, sein Gehör, sein Denken. Denn der Atem absorbiert dies alles. Dies sind fürwahr die beiden Absorptionen: der Wind unter den Gottheiten, der Atem unter den

Digitized by Google

menschliche Auge dem kosmischen Auge, der Sonne, gleicht und beim Tode des Menschen sich mit ihm vereinigt, wie den menschlichen Atemkräften ähnlich im All die Götter als Atemkräfte des Universums walten, so tritt auch der Âtman, die zentrale Substanz des Ich, hinaus über den Bereich der menschlichen Person und wird zur schaffenden Gewalt, die den grossen Leib des All bewegt [1]). Er, der Herr der Atemkräfte, ist zugleich der Herr der Götter, der Schöpfer der Wesen, der die Welten aus seinem Ich hat hervorgehen lassen; der Âtman ist Prajâpati. Ja es fällt gar das Wort „der Âtman ist das All"; „der Âtman ist diese ganze Welt". Für jetzt ist dies Wort noch ein Spiel der Phantasie unter tausend andern. Ein Gewirr andrer Gestalten drängt sich vor und lenkt von dem Âtman, der das All ist, den Blick ab. Aber das einmal ausgesprochene Wort wirkt im Verborgenen weiter und wartet auf die Zeit, wo man sich seiner wieder erinnern wird.

Unterdessen drängt aus einer andern Sphäre von Vorstellungen eine zweite Potenz nicht minder entschieden darauf hin, als kosmische Grossmacht anerkannt zu werden. Das heilige Wort, der stete Begleiter des Opferwerks, aus-

---

Atemkräften." Diese Stellen werden hinreichend veranschaulichen, wie der Inder die Verhältnisse des Ich und des Weltganzen in stehender Korresponsion zu betrachten gewohnt ist. Die zweite Stelle zeigt zugleich, wie man die verschiedenen Elemente des Makrokosmus und des Mikrokosmus als demselben gemeinsamen Grundelement zustrebend, mit ihm zusammenfliessend und in ihm verschwindend vorzustellen sich gewöhnte.

[1]) Charakteristisch ist folgende Stelle: „Agni (der Gott des Feuers) ruht in meiner Rede ... Vâyu (der Gott des Windes) ruht in meinem Atem; die Sonne ruht in meinem Auge; der Mond ruht in meinem Geist ... der Âtman ruht in meinem Âtman" (Taittiriya Brâhmana III, 10, 8; vgl. dazu Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie I, 1, 178). Man sieht wie die Parallelisierungen der einzelnen Teile oder Organe der Persönlichkeit mit den einzelnen Potenzen des Weltalls dahin auslaufen, dass dem menschlichen Âtman sich als sein Gegenbild ein Âtman des Universums gegenüberstellt.

Digitized by Google

gestattet mit einer selbst die Götter zwingenden Zaubermacht, wird in seinen drei Gestalten, im Hymnus, im Spruch und im Liede von dem „dreifachen Wissen" der Vedenkundigen bewahrt. Das geheimnisvolle Fluidum, welches das heilige Wort und seinen von den gleichen Kräften erfüllten Kenner, den Brahmanen, über das profane Wort und die profane Welt erhebt, ist das Brahma[1]): es ist die Potenz, die in Hymnus, Spruch und Lied als Kraft der Heiligkeit[2]) inne wohnt; „des Wortes Wahrheit ist das Brahma".

Die Welt des Vedawortes, dessen Kenntnis und Verwendung beim Opfer den vornehmsten Lebensinhalt des Brahmanen ausmacht, ist ihm ein andrer Mikrokosmus. In den Rhythmen des heiligen Liedes klingt ihm die Natur, das All wieder[3]). Die Zaubermacht des Brahma, wie sie

---

[1]) Es sei daran erinnert, dass die Zeit, von welcher wir sprechen, von dem Gott Brahman noch nichts wusste. Während „brahman", „brâhmana" in der Bedeutung „Priester", „Brahmane" in den ältesten Texten häufig genug begegnet, erscheint der Gott Brahman erst in den jüngsten Teilen des Veda.

[2]) Man verstehe Heiligkeit hier nicht in dem modernen ethischen Sinn. Es handelt sich um die schliesslich in die rohen Vorstellungskreise einer fernsten Vergangenheit zurückgehende Idee einer geheimen zauberhaften Potenz, die allen natürlichen, greifbaren Gewalten inkommensurabel und überlegen, für jede nicht mit ihr im Bunde stehende Wesenheit von gefährlichster Furchtbarkeit ist. — Die Erklärung der ursprünglichen Bedeutung von Brahman als „die Anschwellung des Gemütes, die Erhebung und das Erhabensein über den Individualzustand, welche wir erleben, wenn wir auf den Schwingen der Andacht zu einer vorübergehenden Einswerdung mit dem Göttlichen gelangen" (Deussen a. a. O. 242; ähnlich schon Roth), scheint mir die geschichtliche Sphäre, aus deren Gedankenkreis hier geschöpft werden muss, zu verfehlen.

[3]) Von den zahllosen Stellen, die dies in ähnlicher Art veranschaulichen könnten, wie die S. 27 Anm. 1 angeführten die Parallelisierung des Ich und des Universums verdeutlichen, genüge es auf eine hinzuweisen, auf die Ausführung der Theologen des Sâmaveda über die symbolischen Beziehungen des Sâman-(Lied-)Vortrages mit seinen fünf Teilen (Chândogya Upanishad II, 2 fg.). „Man ehre das fünffache Sâman in den fünf Welten. Der Laut him ist die Erde, der

Digitized by Google

sich vor allem in Lied und Wort des Veda verkörpert, ist ihm die grosse Begründerin der Daseinsordnungen, die gewaltige Lenkerin der Geschicke. Vorstellungen, die aus uralter Vergangenheit stammen, von der weltgründenden und weltbeherrschenden Macht des schamanenhaften Zauberworts verschlingen sich hier mit den Gedankenrichtungen der neuen Zeit und geben den Stoff her, den diese ihren Tendenzen dienstbar macht. Neben dem phantastischen Grübeln über das im Veda wohnende Brahma wirkt der priesterliche Stolz der Brahmanen, für die sich in dem Wort Brahma ihres eigenen Standes verborgene Macht und seltsame Glorie ausdrückt, darauf hin, diese Wesenheit zu einer herrschenden in der ganzen Gedankenwelt zu erheben. „Er macht," heisst es von dem Priester, der eine bestimmte

---

Vorgesang das Feuer, der Hauptgesang die Luft, der Einfallsgesang die Sonne, der Schlussgesang der Himmel. — Man ehre das fünffache Sâman im Regen. Der Laut him ist der Wind (der den Regen bringt), der Vorgesang ist: ‚die Wolke entsteht', der Hauptgesang ist: ‚es regnet', der Einfallsgesang: ‚es blitzt und donnert', der Nachgesang: ‚es hört auf'. Regen gibt es für ihn und er lässt regnen, wer also wissend das fünffache Sâman im Regen ehrt." Und so geht es weiter durch eine Reihe andrer Vergleiche; das Sâman mit seinen fünf Teilen stellt die Wasser dar, die Jahreszeiten, die Tiere u. dgl. mehr. Oft beruhen diese Symbolisierungen auf nichts weiter als auf sinnlosen Aeusserlichkeiten, wie wenn es sich um die drei Silben des Wortes udgîtha (heiliger Gesang) handelt: „ut (ud) ist Atem, denn vermöge des Atems steht der Mensch auf (ut-tiṣṭhati); gî ist Rede, denn Reden werden girah genannt; tha ist Speise, denn durch Speise besteht (sthita) alles" (Chând. Up. I. 3, 6). So leer derartige Phantasien uns erscheinen mögen, dürfen sie als Vorstufen eines wichtigsten Vorgangs in der religiösen Entwicklung Indiens nicht übersehen werden: in der symbolischen Deutung oder mystischen Identifikation, die das einzelne Wort oder das einzelne heilige Lied mit der einzelnen Erscheinung im Leben der Natur oder des Ich zusammenfallen lässt, bereitet sich das schliessliche Ergebnis dieser Entwicklung vor: die Identifikation der zentralen Potenz im ganzen Reich des heiligen Wortes (Brahma) mit der zentralen Potenz der menschlichen Person (Âtman) und mit dem Lebenszentrum der Natur: die Genesis der Idee des All-Einen.

Digitized by Google

Opferhandlung vollzieht, „das Brahma zum Haupt dieses All; deshalb ist der Brahmane das Haupt dieses All." Es gab ein altes Vedenlied, das anhebt: „Auf die Wahrheit ist die Erde gegründet, auf die Sonne ist der Himmel gegründet. Durch das Recht bestehen die Âdityas (die höchsten Götter, die Söhne der Aditi, der Unendlichkeit)." Jetzt heisst es: „Das Brahma ist das Wort, die Wahrheit im Worte ist das Brahma." „Das Brahma ist das Recht." „Durch das Brahma werden Himmel und Erde zusammengehalten."

Es ist ein Schauspiel bezeichnend wie kaum ein zweites für die Eigenart indischen Denkens, dies allmähliche Hinaufdrängen einer Idee, die nicht dem Anschauen der sichtbaren Natur, sondern dem Sinnen über die Macht des Vedaworts und der Priesterkunst entstammt, bis mit dem Namen dieser Idee das Höchste benannt wird, was der Geist fassen kann.

Nicht mit einem Schlage ist dies Ziel erreicht worden. Wenn gesagt wird: „Das Brahma ist das edelste unter den Göttern", so heisst es doch auch wieder: „Indra und Agni sind die edelsten unter den Göttern". Noch ist das Brahma nicht mächtig genug, um den alten Schöpfer und Herrn der Welten, Prajâpati, von seinem Thron zu stossen, aber es ist diesem Thron das nächste geworden. „Der Geist, Prajâpati," so sagt das Brâhmana der hundert Pfade, „begehrte: möge ich eine Mehrheit sein, möge ich mich fortpflanzen. Er mühte sich ab, er versetzte sich in Glut. Als er sich abgemüht, sich in Glut versetzt hatte, erschuf er zuerst das Brahma, das dreifache Wissen; das wurde ihm zum Halt, deshalb sagt man: ‚Das Brahma ist der Halt dieses All'. Deshalb gewinnt Halt, wer (das heilige Wort) gelernt hat, denn was das Brahma ist, das ist Halt." „Das Brahma," heisst es jetzt, „ist das Erstgeborene in diesem All." Noch ist es nicht das ewige Ungeborene, aber es ist unter den Kindern des Weltenvaters Prajâpati das Erstgeborene.

So verschieden die Bilder sind, die sich dem Inder von Haus aus mit der Vorstellung des Âtman und der des Brahma verknüpfen, so kann es nicht anders geschehen, als dass im

Digitized by Google

Lauf einer solchen Entwicklung, bei dem gleichartigen Vordringen beider ins Weite hinaus und in dem fortwährenden Herüber- und Hinüberspielen der Gleichnisse und Symbole sie sich einander immer mehr anähnlichen [1]). Das Brahma wird das Antlitz des All genannt, und „der Erstling dieses All" ist der Âtman. Das Brahma entfaltet sich zu Hymnus, Spruch und Lied; „aus Hymnus, Spruch und Lied," heisst es, „macht er (der Vollzieher eines gewissen Opferritus) seinen Âtman (sein Ich) bestehen." Auf den Âtman gründen sich die Atemkräfte (prâna); „die Atemkräfte," wird gesagt, „sind das Brahma." So verblasst die Unterschiedenheit der beiden Vorstellungen. Der nach Einheit in den Dingen dürstenden Phantasie entschwindet die Kraft, die Bilder des einzelnen in ihrer Besonderheit auseinander zu halten.

Und endlich fallen die letzten Schranken. Was vorher auf Momente aufgetaucht und dann von dem Strom der wogenden Phantasiegebilde wieder überflutet war, das ergreift jetzt der Geist, um es nicht wieder zu verlieren: den Gedanken des grossen ewigen Einen, in dem alle Verschiedenheit erloschen ist, aus dem Geist und Welt sind und in dem sie leben und weben. Es heisst der Âtman, es heisst das Brahma; Âtman und Brahma strömen zusammen zu dem einen, bei dem der suchende Geist, müde von dem Durchirren einer Welt düster gestaltloser Phantasmen, seine Rast findet. „Das da war," heisst es, „das da sein wird, preise ich, das grosse Brahma, das Eine, Unvergängliche, das

[1]) Deussen a. a. O. 284 (vgl. auch sein System des Vedânta 50) stellt dieser unsrer Auffassung des Verhältnisses von Âtman und Brahma eine andre entgegen, nach welcher es sich nicht um zwei parallele Strömungen des Gedankens handelt, sondern „der Begriff des Âtman aus dem des Brahman durch eine blosse Verschärfung des subjektiven Moments, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat". Ich kann nicht finden, dass diese Voranstellung der Rolle des Brahma vor der des Âtman, wodurch der letztere Begriff von dem ersteren in gewisser Weise abhängig gemacht wird, durch die Quellen oder durch die von Deussen a. a. O. gegebene Argumentation überzeugend gestützt ist.

Digitized by Google

weite Brahma, das Eine, Unvergängliche." „Den Âtman verehre man, den geistigen, dessen Leib der Odem, dessen Gestalt Licht, dessen Selbst der Aether ist, der sich Gestalten bereitet, welche er will, den gedankenschnellen, voll rechten Wollens, voll rechten Haltens, allduftig, allsaftreich, der nach allen Weltgegenden dringt, der durch dies All reicht, wortlos, achtlos. So klein wie ein Korn Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsekern, also weilt dieser Geist im Ich; golden wie ein Licht ohne Rauch, so ist er; weiter denn der Himmel, weiter denn der Aether, weiter denn diese Erde, weiter denn alle Wesen; er ist das Ich des Odems, er ist mein Ich (Âtman); mit diesem Âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheide, mich vereinigen. Wem solches zu eigen ist, wahrlich, bei dem gibt es keinen Zweifel. So sprach Śândilya."

Ein neuer Mittelpunkt des Denkens ist gefunden. Ein Gott, grösser als alle alten Götter, denn er ist das All. Und doch verlangt dieser Gott nicht wie jene, dass man in demütiger Anbetung, als der Geringe und Abhängige vor Ihn, den Herrn trete. Denn Er ist ja des Menschen eigenes Ich; „ich bin das All: dies ist seine Verehrungsformel". „Tat tvam asi", spricht man zueinander, „das bist du". Das quälende Gefühl der eigenen Begrenztheit schwindet; mystische Seligkeit leuchtet auf; namenlose Reichtümer fallen ihm in den Schoss, dem sich das Brahma enthüllt hat. „Wer also sieht, also denkt, also erkennt, an dem Ich sich freuend, mit dem Ich spielend, mit dem Ich sich paarend, an dem Ich sich ergötzend, der ist Selbstherr; frei durchwandelt er alle Welten."

Den Namen des Denkers, der zuerst die neue Lehre ausgesprochen hat, kennen wir nicht[1]); die Kreise, in denen

[1]) Die Namen der Lehrer, welchen unsre Texte die Reden über den Âtman in den Mund legen, können nicht ohne Misstrauen angesehen werden. Im Śatapatha Brâhmaṇa erscheint Yâjnavalkya als der, welcher am Hof des Videhakönigs die neuen Lehren am erfolgreichsten vertreten hat. Da aber bereits die ersten Bücher desselben

Digitized by Google

sie Wiederhall fand, können für jetzt nur eng gewesen sein. Aber es waren die der Erleuchtetsten des indischen Volkes: für sie verblassen jetzt alle andern Gedanken; ihnen münden alle andern Fragen in die eine, in die Frage nach dem Âtman, dem Grunde der Dinge. Dem Âtman gelten die Abschiedsworte des Weisen, der seine Heimat verlässt und zum letzten Male mit seinem Weibe redet. Um den Âtman bewegen sich die Redeturniere der Brahmanen, die sich bei den reichen Opferfeiern der Könige an den Höfen versammeln. Manch lebendiges Bild ist aus jenen Zeiten auf uns gekommen, wie dort die streitlustigen Brahmanen und auch Brahmaninnen in Kampfgesprächen über den Âtman ihre Kräfte messen. Die weise Gârgî spricht zu Yâjnavalkya: „Wie ein Heldensohn von Kâśi oder Videha seinen abgespannten Bogen anspannt und zwei verderbliche Pfeile in der Hand sich aufmacht, so habe ich mich gegen dich mit zwei Fragen aufgemacht, die löse mir." Und ein andrer der Gegner, welche die Legende des „Brâhmana der hundert Pfade" in diesem grossen Redegefecht gegen Yâjnavalkya stehen lässt, spricht zu ihm: „Wenn man sagt: ‚Das ist ein Rind, das ist ein Ross', so ist das damit aufgezeigt. Das offenbare, unverhüllte Brahma, den Âtman, der in allem wohnt, den deute du mir; der Âtman, der in allem wohnt, was ist das, o Yâjnavalkya?" So setzen die Kämpfer einander zu; die Fürsten wohnen dem Redegefecht bei; der Sieger aber bekommt die Brahmanenkühe mit den gold-

---

Textes, welche aller Wahrscheinlichkeit nach erheblich vor der Entwicklung dieser Spekulationen verfasst sind, den Yâjnavalkya häufig als Autorität erwähnen, wird jene Rolle, die er in den letzten Büchern spielt, auf Erdichtung beruhen. Daneben wird ein ähnlicher Platz in der Geschichte des indischen Denkens dem Śândilya angewiesen (s. oben), einem Lehrer, von dem tatsächlich so viel feststeht, dass er die massgebende Autorität in Bezug auf den komplizierten Ritus der Schichtung des mystischen Feueraltars gewesen ist; sein Anteil an den Âtmanspekulationen kann schwerlich für besser bezeugt gelten als der des Yâjnavalkya.

Digitized by Google

behängten Hörnern. — Und neben diesen farbenreichen Hofszenen zeigt derselbe Text uns ein zweites Bild: „Ihn den Âtman erkennend lassen Brahmanen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und ziehen als Bettler einher.“ Die älteste Spur indischen Mönchtums [1]); von diesen Brahmanen, die den Âtman erkennend zu Bettlern werden, führt die geschichtliche Entwicklung in gerader Linie zu Buddha hin, der die Seinen und Hab und Gut verlässt, um im gelben Mönchskleide heimatlos wandernd der Erlösung nachzutrachten. Das Auftreten der Lehre von dem ewigen Einen und das Auftauchen des Mönchswesens in Indien fällt zusammen; es sind zwei Seiten desselben bedeutungsvollen Vorgangs.

Das Absolute und die Sinnenwelt

Wir müssen die Bestimmungen, welche das indische Denken der Idee des Âtman, des Brahma, an sich und in ihrem Verhältnis zur Sinnenwelt beigelegt hat, näher entwickeln; hier bereiten sich Anschauungen und Stimmungen

---

[1]) Wie bekanntlich über die Erde hin Geheimbünde, die auf Zauberriten beruhen, schon bei Völkern, welche auf dem Stadium der Wildheit oder diesem nahe stehen, überaus häufig erscheinen, so mögen in der Tat — wie ich bereits in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XLIX, 480 bemerkt habe — schon jene wild ekstatischen Fakirs, von welchen der Rigveda spricht (X, 136; vgl. meine „Religion des Veda“, 406), „die langhaarigen Verzückten, in braunen Schmutz gekleidet, die im Wehen des Windes einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind“, als eine mit irgendwelchen Satzungen ausgestattete Sekte aufzufassen sein. Dass Sekten dieser Art sich äusserlich in mancher Beziehung als eine Vorstufe des hier von uns berührten Bettelmönchtums dargestellt haben können, ist wohl denkbar. Die leitenden Tendenzen aber, ja das ganze Wesen des letzteren, sind doch offenbar als etwas von jenen alten Bildungen innerlich so durchaus Verschiedenes aufzufassen, dass hier von einem Neuanfang zu sprechen nicht ungerechtfertigt sein wird.

Digitized by Google

vor, die der buddhistischen Welt ihren Charakter gegeben haben.

Ein System sind die Lehren der Brahmanen vom Âtman nicht: das Denken hat wohl den Mut in überkühnem Wagnis das All zu umspannen, aber durchaus fehlt es an dem Vermögen und offenbar auch an dem Bedürfnis, die grossen Ideen, welche man wie spielend hatte emportauchen lassen, zu fester und klarer Gestalt durchzubilden, sich der ungelösten Fragen, auf welche sie führen, bewusst zu werden, die ernst gemeinten, oft mit hinreissender Beredsamkeit ausgedrückten Gedanken von der Beimischung wirrer, ja kindischer Phantasien zu reinigen. Die Kunst des Untersuchens, des Definierens, des Beweisens ist nicht auch nur in den ersten Anfängen vorhanden; statt ihrer herrscht die Willkür des ohne Zusammenhang und Begründung aufblitzenden Einfalls, oft des blossen Wortspiels. Immer neue poetische Wendungen werden versucht, immer neue Gleichnisse ersonnen, das Rätsel des Âtman zu deuten; ob man nach der fernen Vergangenheit des Weltanfangs oder nach der Zukunft des Menschengeistes im Jenseits fragt, das erste und letzte Wort bleibt immer der Âtman. Wen will es verwundern, wenn in den aufgehäuften Massen dieser Gedanken oft das Verschiedenste unausgeglichen, vielleicht ohne dass die inneren Widersprüche auch nur bemerkt werden, zusammen bestehen bleibt?

Ich entnehme zunächst einem der wichtigsten Denkmäler, die uns aus jenen Zeiten geblieben sind, den Schlussabschnitten des „Brâhmana der hundert Pfade", ein Stück, das den tastenden Versuchen der Spekulation über den Âtman anzugehören scheint. Wenn hier auch das Wesen, welches die Welten aus sich heraus geschaffen, den Namen trägt, den die neue Zeit ihm gegeben: Âtman, so bewegen sich doch die Gedanken selbst mit ihrem altertümlich unreifen Gepräge noch ganz in den Bahnen des vorangegangenen Zeitalters.

„Der Âtman," heisst es, „war im Anfang da, einem

Digitized by Google

Mann gleich; er schaute um sich und sah nichts andres als sich selbst; er sprach das erste Wort: ‚Ich bin'; daher kommt der Name ‚ich'; deshalb sagt auch jetzt noch, wer von einem andern angesprochen wird, zuerst: ‚ich bin es', und dann nennt er den andern Namen, den er führt. . . . Er fürchtete sich; deshalb fürchtet sich, wer allein ist. Da gedachte er: ‚Da nichts andres ist als ich, wovor fürchte ich mich denn?' Da verschwand seine Furcht. Wovor hätte er sich auch fürchten sollen? Vor einem Zweiten empfindet man Furcht. Er fühlte sich auch nicht zufrieden; deshalb fühlt sich nicht zufrieden, wer allein ist. Er begehrte nach einem Zweiten. Er umfasste in sich die Wesenheit von Weib und Mann, die sich umschlungen halten. Er spaltete diese seine Wesenheit in zwei Teile: daraus wurden Gatte und Gattin; deshalb sind wir jeder gleichsam ein halber Brocken, sagt Yâjnavalkya; deshalb wird diese Lücke (der männlichen Natur) durch das Weib ausgefüllt. Er vereinte sich mit ihr; so wurden Menschen erzeugt."

Es wird dann weiter erzählt, wie die beiden Hälften des schöpferischen Âtman als Gatte und Gattin nach der menschlichen Gestalt alle Tiergestalten der Reihe nach annehmen und die Tierwelt erzeugen, wie dann der Âtman Feuer und Feuchtigkeit, oder die Gottheiten Agni und Soma aus sich entlässt. „Dies ist das Sichüberschaffen des Brahma. Weil es höhere Götter als es selbst ist geschaffen hat, und weil es, ein Sterblicher, Unsterbliche geschaffen hat, deshalb ist es ein Sichüberschaffen. In diesem seinem Ueberschaffen findet seine Stätte, wer solches weiss."

Wie dieser Text äusserlich den Kosmogonien der älteren Zeit gleicht, welche anheben: „Im Anfang war Prajâpati" —, so scheidet er sich auch innerlich mit seiner naiven Auffassung des höchsten Wesens — oder des Urwesens, denn das höchste ist es ja nicht — kaum von dem, was das vorangegangene Zeitalter im Weltenschöpfer und Weltenherrn Prajâpati gedacht hatte. Der Âtman gleicht hier mehr einem gewaltigen Urmenschen als einem Gott, ge-

Digitized by Google

schweige denn dem grossen Einen Seienden, in dem alles andre Sein lebt und webt. Dieser Âtman fürchtet sich in seiner Einsamkeit wie ein Mensch; er empfindet Sehnsucht wie ein Mensch; er zeugt und gebiert wie Menschen. Wohl sind Götter unter seinen Geschöpfen, aber diese Geschöpfe sind höher als der Schöpfer; sich selbst überschaffend entlässt er, ein Sterblicher, unsterbliche Gottheiten aus sich.

Neben diese Kosmogonie nun stellen wir andre Bruchstücke desselben Textes.

Yâjnavalkya, der grosse Brahmane, will von seinem Hause ziehen, um als Bettler zu wandern. Seine Güter teilt er zwischen seinen beiden Frauen. Von diesen „wusste Kâtyâyanî nur was Weiber wissen". Maitreyî aber sprach zu dem Scheidenden: „Wenn meine Habe die ganze Erde erfüllte, würde ich dadurch unsterblich sein?" Er antwortet: „Dein Leben würde sein, wie das Leben der Reichen; auf Unsterblichkeit aber bringt Habe keine Hoffnung." Sie sagt: „Wenn ich nicht unsterblich sein kann, was soll mir das alles? Was du weisst, Erhabener, das rede zu mir." Und er spricht zu ihr vom Âtman:

„Wie wenn die Trommel gerührt wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Trommel hält oder den Trommelschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Laute geschlagen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Laute hält oder den Lautenschläger, auch der Schall festgehalten ist; — wie wenn die Muschel geblasen wird, man nicht ihren Schall draussen festhalten kann, sondern wenn man die Muschel hält oder den Bläser, auch der Schall festgehalten ist; — wie von einem Feuer, in das man nasses Holz gelegt, Rauchwolken hierhin und dorthin gehen, ebenso ist wahrlich der Aushauch dieses grossen Wesens; er ist Rigveda, er ist Yajurveda, er ist Sâmaveda, Atharvan- und Angiraslieder, Mähr und Urgeschichte, Wissenschaft und heilige Lehre, Verse, Regeln, er ist die Erklärung und die andre Erklärung; dies alles ist sein Aushauch. —

Digitized by Google

Wie ein Salzklumpen, den man ins Wasser wirft, sich im Wasser auflöst und man ihn nicht herausschöpfen kann, wo man aber von dem Wasser schöpft, es salzig ist, so wahrlich auch jenes grosse Wesen, das unendliche, uferlose, des Erkennens Fülle: aus diesen (irdischen) Wesen hervor tritt es in die Erscheinung und mit ihnen verschwindet es. Kein Bewusstsein gibt es nach dem Tode; höre, also rede ich zu dir." So sprach Yâjnavalkya. Da sagte Maitreyî: „Dein Wort, Erhabener, macht mich irre: es gibt kein Bewusstsein nach dem Tode." Da sprach Yâjnavalkya: „Nicht Irres verkündige ich dir; wohl lässt es sich verstehen. Wo eine Zweiheit von Wesen ist, da kann einer den andern sehen, da kann einer den andern riechen, da kann einer zum andern reden, da kann einer den andern hören, da kann einer den andern vorstellen, da kann einer den andern erkennen. Wo aber einem alles zu seinem Ich (zum Âtman) geworden ist, durch wen soll er und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen? Durch den er dies alles erkennt, durch wen soll er d e n erkennen? Den Erkenner, durch wen soll er den erkennen?"

Diese Abschiedsreden des Yâjnavalkya von seiner Gattin brauchen, was die äusserliche Chronologie anlangt, keiner jüngeren Zeit zu entstammen als jene kosmogonischen Spekulationen, die wir vorher mitgeteilt haben [1]). Der inneren Entwicklung nach liegt doch zwischen dem einen und dem andern Text ein Fortschritt, der nicht viel weniger ist als eine Revolution. Dort der Âtman, der sich fürchtet, der mit sich selbst redet, der Sehnsucht empfindet, der mit seinen Geschöpfen verglichen werden kann, ob er ob sie die

[1]) Auch jenes teilweise von uns übersetzte kosmogonische Stück selbst zeigt in seinem weiteren Verlauf eine von den neuen Spekulationen viel tiefer berührte Auffassung des Âtman: charakteristisch für das in solchen Texten erscheinende Sichkreuzen älterer und jüngerer Strömungen.

Digitized by Google

höheren sind, und der hinter den höchsten seiner Geschöpfe zurückstehen muss. Hier der Âtman frei von allen Schranken persönlichen, menschengleichen Wesens. Lässt sich, fragt man jetzt, Wahrnehmen, Denken, Bewusstsein im Allwesen setzen? Nein: denn alles Wahrnehmen beruht auf einer Zweiheit, auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. In der Sinnenwelt mit ihrer unbegrenzten Vielheit ist allüberall Raum für diesen Gegensatz, aber im absoluten Wesen hört jede Vielheit und darum alle Wahrnehmung und alles Erkennen, das eine Vielheit zu seiner Voraussetzung hat, notwendig auf. Der Âtman ist nicht blind und taub — er ist ja der eine grosse Seher und Hörer, der alles Sehen und Hören in der Sinnenwelt wirkt —, aber in seinem eigenen Reiche sieht und hört er nicht, denn in der All-Einheit, die dort herrscht, ist der Gegensatz von Sehendem und Gesehenem, von Hörendem und Gehörtem aufgehoben. Gleich dem letzten höchsten Einen der Neuplatoniker, das, um nicht der Zweiheit zu verfallen, weder als Intellekt noch als intelligibel gedacht werden darf, sondern die Vernunft überragt (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν), ist auch der Âtman, wie ihn jene Abschiedsreden des Yâjnavalkya verstehen, ein Ueberpersönliches, die Wurzel aller Persönlichkeit, die einige Fülle aller der Kräfte, in denen sich persönliches Leben vollendet: aber zur Verwirklichung gelangen diese Kräfte nur in der Erscheinungswelt, nicht im Reich des ewig Einen und Unwandelbaren selbst.

Das Eine Seiende ist das ens realissimum; sein Abbild ist die Silbe der Bejahung „Om". Aber zugleich ist sein Name auch „Nein, Nein", denn es ist höher und tiefer als jedes Prädikat, das man ihm beilegen könnte; nicht gross noch klein ist es, nicht lang noch kurz, nicht verborgen noch offenbar:

„Nur wer es nicht denkt, hat's gedacht; wer es denkt, der erkennt es nicht, Unverstehbar Verstehendem, verständlich dem, der nicht versteht."

Der Weise, den man um Belehrung über das Brahma angeht, schweigt. Wie der andre seine Frage wiederholt,

Digitized by Google

erwidert er: „Ich lehre es dich ja, aber du verstehst es nicht. Dieser Âtman ist Stille."

Der Spekulation blieb die Aufgabe, von diesem letzten Grunde alles Seins den Rückweg zum empirischen Dasein zu finden, das Verhältnis zwischen Âtman und Sinnenwelt zu bestimmen. Ist in der Sinnenwelt ausser dem, was der Âtman in ihr ist oder wirkt, noch etwas wie auch immer zu Denkendes enthalten, das nicht Âtman ist? Oder löst sich die Welt der Vielheit ohne Rest im Âtman auf?

In irgend einer Weise zu dieser Frage Stellung nehmen musste man, sobald man von dem Âtman und der irdischen Welt überhaupt reden wollte, aber das Problem ist doch von den indischen Denkern dieser alten Zeit mehr nur berührt, als direkt und in seiner ganzen Schärfe aufgeworfen worden. Ihnen ist nur dies vor allem wichtig, dass als einige Quelle des Lebens in dem was lebt, und als Band, in dem alle Vielheit ihre Einheit findet, der Âtman erkannt werde; wo es aber gilt zur Anschauung zu bringen, wie das Neben- oder Ineinandersein jener Vielheit und dieser Einheit vorzustellen ist, reden sie mehr in der schwankenden Sprache von Gleichnissen und Symbolen, als in Ausdrücken, welche die scharf begriffliche Feststellung ihres Wertes vertrügen [1]).

Viele Aeusserungen scheinen sich doch mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit der Auffassung zuzuneigen, dass der Âtman alles Dasein so aus sich hervorgehen lässt, dass er allein, unter Ausschluss jedes von ihm verschiedenen Elementes, darin enthalten ist. „Wie dem flammenden Feuer die Funken, alle dem Feuer gleich, tausendfach entsprühen, so werden, o Freund, aus dem Ewigen die mannigfaltigen Wesen geboren und zu ihm kehren sie wieder zurück." „Wie die Spinne ihre Fäden entlässt und wieder in sich zurück-

[1]) Für die spätere vedantistische Behandlung des hier in Rede stehenden Problems verweise ich auf Śankaras Kommentar zu den Vedântasûtras I, 4, 23 fg.; vgl. Deussen, System des Vedânta 240 fg.

Digitized by Google

zieht, wie auf der Erde Kräuter wachsen, wie aus dem Menschen, dem lebenden, Haupthaar und Körperhaar, so entsteht alles aus dem Ewigen." „Im Anfang war das Nichtseiende, daraus wurde das Seiende geboren: das erschuf sich selbst (brachte die Schöpfung aus sich selbst hervor)" [1]).

In einer Anzahl von Stellen aber auf der andern Seite kann vielleicht, wenn auch nur in leisem Anklingen, in unbestimmtem Gleichnis, die gewiss nur halb bewusste Behauptung der Existenz eines vom Âtman verschiedenen Elements in den Dingen gefunden werden. Der Âtman, wird gesagt (S. 39), durchdringt die Dinge, wie Salz das Wasser, in dem es sich aufgelöst hat. „Wie in der Radnabe und Radfelge alle Speichen zusammengefügt sind, also sind in diesem Âtman alle Atemkräfte, alle Welten, alle Götter, alle Wesen, alle diese Ichheiten zusammengefügt." Wir dürfen die Vorstellung vielleicht ergänzen: obgleich kein Tropfen des Salzwassers ohne Salz ist, bleibt darum doch das Wasser als etwas vom Salz Verschiedenes bestehen. Wenn auch die Speichen des Rades alle in der Nabe und in der Felge ihren Halt finden, ist doch die Speiche etwas, das Nabe und Felge nicht ist. So wird, scheint es, in diesen Vergleichungen der Âtman zwar als das allein Tätige, Lichtspendende, als das allein Bedeutsame in allem hingestellt, aber es bleibt doch in den Dingen ein Rest übrig, der er nicht ist. „Der in der Erde weilt," heisst es vom Âtman, „von der Erde verschieden, den die Erde nicht weiss, dessen Leib die Erde ist, der die

---

[1]) Hie und da scheint sogar schon in den alten Upanishaden ein Wort zu fallen, das, wenn man mit aller Schärfe seine Konsequenzen ziehen dürfte, den Gedanken der alleinigen Realität des Âtman noch weiter steigern, schon jetzt, hinausgehend über die Vorstellung, dass der Âtman die Welt ist, auf jenes äusserste Extrem hinweisen würde: der Âtman ist; die Welt ist nicht; sie ist eine blosse Illusion. Im Unterschied von Deussen (Allg. Gesch. der Philosophie I, 2, S. 40, 143 fg., 208 fg.) halte ich doch für sehr unwahrscheinlich, dass dieser Gedanke in der Epoche, mit der wir es hier zu tun haben, wirklich auch nur mit annähernder Klarheit gedacht worden ist.

Digitized by Google

Erde innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche. Der im Wasser weilt, der im Feuer weilt, der im Aether weilt, der im Winde weilt, der in der Sonne, in Mond und Sternen weilt, der im Raume weilt, der in Blitz und Donner weilt, der in allen Welten weilt, der in allen Veden, in allen Opfern, in allen Wesen weilt, von allen Wesen verschieden, den die Wesen alle nicht wissen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innen lenkt, das ist der Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche." „Er ist hier (in den Körper) eingegangen bis zu den Nagelspitzen, wie ein Schermesser, das in seinem Behälter ruht, oder ein Skorpion in seinem Nest." Und an einer andern Stelle desselben Textes, dem diese Sätze entnommen sind: „Durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Himmel und Erde fest; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot gehalten stehen Sonne und Mond fest, stehen Tage und Nächte, Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre fest; auf dieses unwandelbaren Wesens Gebot fliessen die einen Flüsse von den Schneebergen gen Osten, die andern gen Westen und nach jeglicher Himmelsgegend; durch dieses unwandelbaren Wesens Gebot preisen die Menschen den Geber, die Götter den Opferer, ist den Manen die Löffelspende zum Anteil gesetzt." Und ein in mehreren Texten wiederholter Vers:

„Aus Furcht vor ihm die Sonn' aufgeht,
Aus Furcht vor ihm die Winde wehn;
Aus Furcht vor ihm durcheilt Agni
Und Indra und der Tod die Welt."

So verschieden die Ausdrücke sind, welche der Gedanke in allen diesen Sätzen annimmt, er selbst scheint doch immer der gleiche zu sein, dass der Âtman wohl der alleinige Regierer ist in allem, was lebt und webt, dass aber neben dem Regierer, von seiner Gewalt durchdrungen und doch ein ihm fremdes Element enthaltend, die Welt der regierten Wesen steht.

Fragen wir, in welcher Weise jener Rest, der nicht Âtman ist, gedacht wurde, so liegt am nächsten die Er-

Digitized by Google

wartung, dass man ihn als Materie vorstellte, als ein Chaos — ein unerkennbares Wogen, wie der Rigveda sich ausdrückt —, das in sich selbst gestaltlos seine Gestaltung vom Âtman als der Quelle der Formen und des Lichts empfängt. Die Texte haben uns hier nur ganz spärliche Andeutungen bewahrt; dem Inder hatte eben die Erkenntnis des Âtman selbst, die mit der Idee von der Erlösung des Geistes aus dem Reich der Endlichkeit untrennbar verbunden war, so überragenden Wert, dass ihm darüber die andre Seite des Problems in den Hintergrund trat. Wo sich aber Aeusserungen über diese Fragen finden, weisen sie in der Tat auf die Vorstellung eines Chaos hin, einer Welt der Möglichkeiten, aus welcher das Wirken des Âtman Realitäten schafft. Das Seiende, das im Anfang der Dinge allein war, so belehrt Uddâlaka seinen Sohn[1]), dachte: möge ich eine Vielheit sein. Es entliess Schärfe aus sich; die Schärfe entliess Wasser aus sich, das Wasser schuf Nahrung. „Da gedachte jene Gottheit (das Seiende): wohlan, ich will in diese drei Wesen mit diesem meinem lebendigen Selbst eingehen und will Namen und Gestalt in ihnen enthüllen." Und es geht mit seinem lebendigen Selbst in die Schärfe, in das Wasser und in die Speise ein, mischt Elemente des einen denen des andern bei, und so wird aus den drei Grundwesenheiten durch das demiurgische Wirken des Âtman die reale Welt bereitet. Es ist klar, dass jene drei ältesten Wesen, jene Urgeschöpfe des Âtman, in welchen er dann durch seinen Lebensodem Namen und Gestalt enthüllt, vor diesem Akt des Enthüllens als ein chaotisches Etwas gedacht sind, das da ist und doch noch nicht etwas völlig Bestimmtes ist, älter als die Welt dieser Dinge und doch auch wieder nicht dem ewigen Âtman als ewige Materie ebenbürtig, sondern des Âtman erste Schöpfung. Sehr deutlich weisen aber diese Versuche, das zur Vorstellung zu bringen, was in den Dingen

[1]) Chândogya Upan. VI, 2 fg. Vergleichbar, aber erheblich unentwickelter, ist Śat. Br. XI, 2, 3.

Digitized by Google

Materie ist, das Gepräge der Unfertigkeit auf. Man sollte in dem Chaos, ehe der Lebensodem des Demiurgen in ihm „Namen und Gestalt“ wirkt, ein Namenloses und Gestaltloses, ein absolut Bestimmungsloses erwarten, und doch ist es schon im Anfang nach der dreifachen Natur von Schärfe, Wasser und Nahrung gegliedert, trägt also ein Element der Bestimmtheit und Benennbarkeit von vornherein in sich. Und ebensowenig ist auf der andern Seite der Âtman, der Schöpfer und Beleber des Chaotischen, hier in jener hohen Konsequenz der Abstraktion festgehalten, welche wir in den Abschiedsreden des Yâjnavalkya erreicht fanden. Er ist nicht der schlechthin Eine, aus dessen Wesen um seiner Einheit willen alles Denken und Vorstellen, als die Zweiheit von Subjekt und Objekt involvierend, verbannt bleiben muss; er denkt, und zwar denkt er: möge ich eine Vielheit sein. So wie es hier geschieht, hätten die Denker, welchen jene Yâjnavalkyareden angehören, das Problem der Materie und ihres Hervorgehens aus dem Âtman kaum lösen dürfen; es ist vielleicht kein Zufall, dass eben die Schichten in unsern Texten, welche die Einheit im Wesen des Âtman mit solcher Energie betonen, von diesen Problemen schweigen: man mag gefühlt haben, dass hier das Denken vor einem Abgrund angelangt war, den zu überbrücken nicht in seiner Macht stand.

Pessimismus. Seelenwanderung. Erlösung

Es ist hier der Ort, von den Folgerungen zu reden, welche die Spekulation der Inder aus der Lehre von dem All-Einen neben und in der Welt der Vielheit für die Schätzung des Wertes von Welt, Leben und Sterben und für die damit so nahe zusammenhängenden ethischen Fragen gezogen hat.

Wir stehen hier an der Geburtsstätte des indischen Pessimismus.

Hatte das Denken, freigebig gegen sich selbst, auf die

Digitized by Google

Idee des Âtman alle Attribute jeglicher Vollkommenheit, der absoluten Einheit, der unbegrenzten Fülle gehäuft, so musste die Welt der Vielheit, am Massstab jenes ewig Einen gemessen, als eine Stätte der Entzweiung, der Beschränkung, des Schmerzes erscheinen. Das unbefangene Sichzuhausefühlen in dieser Welt ist zerstört, sobald der Gedanke sie gegen sein Ideal des höchsten Einen gewogen und zu leicht befunden hat; und so gestaltet sich unwillkürlich die Verherrlichung des Âtman zu einer Kritik dieser Welt, die zuerst zwar selten und vergleichsweise leise hörbar wird, aber bald immer lauter und schmerzlicher ihre Stimme zu erheben anfängt. Wird der Âtman gepriesen, „der über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod hinweg ist", wer empfindet in solchen Worten nicht, mag es auch unausgesprochen bleiben, den Hinblick auf die Welt der Kreaturen, in welcher Hunger und Durst, Kummer und Wirrsal zu Hause ist, in der man altert und stirbt? Kann das eigene Ich in dieser Welt seine wahre Heimat haben, wenn es doch eins ist mit dem Âtman? „Der ungesehene Seher," sagt Yâjnavalkya zu Uddâlaka, „der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner; kein andrer Seher ist, kein andrer Hörer, kein andrer Denker, kein andrer Erkenner. Das ist dein Âtman, der innere Lenker, der unsterbliche; was ausser ihm ist, ist von Bedrängnis umgeben." — Und ein andres Mal heisst es: „Wie die Sonne, des Weltalls Auge, fern und unberührt bleibt von aller Krankheit, die das (menschliche) Auge trifft, also bleibt der Eine, der Âtman, der in allen Wesen wohnt, fern und unberührt von den Leiden der Welt." Hier zuerst fällt das Wort „Leiden der Welt". Dass der Eine, selige Âtman es erwählt hat, sich in der Welt der Vielheit, des Werdens und Vergehens zu offenbaren, ist ein Unglück; besser wäre es, es gäbe keine Vielheit. Man spricht das zwar nicht aus, vielleicht weil man sich vor einem Gedanken scheut, der in das selig eine Wesen die Wurzeln des Weltleidens oder gar eine Schuld hinein verlegen würde; aber

Digitized by Google

weit entfernt kann man von dieser Konsequenz doch nicht gewesen sein, wenn man es dem Menschen als das höchste Ziel seines Strebens hinstellte, an seinem Teil jenes Sich-offenbaren des Âtman ungeschehen zu machen, für sich den Rückweg aus der Vielheit zum Einen zu finden.

Die Stellung, welche die indische Spekulation dem Menschen in und zwischen den beiden Welten des seligen Âtman und des leidenvollen Diesseits anweist, hängt eng mit den Vorstellungen von der Seelenwanderung zusammen, die, wie es scheint, nicht lange vor der Lehre von dem ewigen Einen in den vedischen Texten hervorzutreten beginnen.

Dem alten Glauben, der sich in den Hymnen des Rigveda ausspricht, war der Gedanke, dass der Seele nach dem Tode neue Wanderungen, neue Wiederholungen von Sterben und Wiedergeburt bevorstehen, fremd. Wohl weiss man von den Wohnungen der Seligen zu sagen, wo in Yamas Reich, die den dunkeln Weg des Todes gezogen sind, ewige Freuden geniessen:

„Wo Freude weilt und Fröhlichkeit
Und Wonne und Geniessen, wo
Des Wunsches Wünsche sind erfüllt" —

und man redet auch von den tiefen Orten der Finsternis und von den Schrecken, die den Uebeltäter im Jenseits erwarten. Aber der Glaube der rigvedischen Sänger weiss nicht anders, als dass mit dem Eingehen in die Welt der Seligen oder in die ewigen Finsternisse das Los für immer entschieden ist [1]).

[1]) Allerdings begegnen neben dem Himmels- und Höllenglauben des Rigveda auch in Indien gelegentliche Spuren uralten Volksglaubens an das Eingehen der Seelen Verstorbener in andre Wesen, wie in Tiere oder Sterne (vgl. darüber meine „Religion des Veda" 562 fg.). Von da bis zu dem Seelenwanderungsglauben, mit dem wir es hier zu tun haben, dem Glauben an das endlose Wandern aller (oder doch aller unerlösten) Seelen durch unzählige Existenzen und unermessliche Zeiträume ist aber noch ein weiter Weg. Ob bei

Digitized by Google

Wir haben dargestellt, wie sich für die Zeit, welche auf die Periode des Rigveda folgte, das Weltbild verdüsterte: auf allen Seiten, sichtbar oder in geheimnisvollem Symbol verhüllt, erkannte man unheimlich gestaltlose Mächte miteinander ringend und dem Menschengeschick als drohende Feinde Gefahren bereitend. Für die Mystik dieser Zeit steigert sich auch die Herrschaft des Todes; des Todes Macht über den Menschen ist mit dem einen Schlag, den er führt, nicht erschöpft. Bald heisst es, dass seine Gewalt über den, der sich nicht durch das rechte Wort und die rechte Opferspende zu lösen weiss, auch in das Jenseits hinüberreicht und der Tod dort wieder und wieder sein Leben vernichtet; bald begegnen wir der Vorstellung von einer Mehrheit von Todesmächten, von denen die einen im Diesseits, andre in den jenseitigen Welten dem Menschen nachstellen. „Wer ohne sich vom Tode freigemacht zu haben in jene Welt hinübergeht, der wird, wie in dieser Welt der Tod von keinem Gesetz weiss und wann er will, ihn tötet, also auch in jener Welt immer und immer wieder des Todes Beute." Und an einer andern Stelle: „Durch alle Welten fürwahr walten Todesmächte; opferte er diesen keine Spenden, würde ihn von Welt zu Welt der Tod finden; wenn er den Todesmächten Spenden opfert, schlägt er durch Welt auf Welt den Tod von sich zurück."

In den Texten, in welchen diese Spiele unerquicklicher Phantasie zuerst auftauchen, ist von dem Schreckbild des Wiedersterbens — das offenbar den Gedanken an immer

---

der Ausbildung dieses Seelenwanderungsglaubens Einflüsse der nichtarischen Bevölkerung Indiens mitgewirkt haben, wird sich nicht ausmachen lassen. Dass es möglich ist, die betreffende Entwicklung allein aus dem Gang, welchen das Denken oder die Phantasie der Brahmanen genommen hat, zu erklären, scheint mir in jedem Fall zweifellos. — Die von Böhtlingk (Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. XLV, 92) und Geldner (Vedische Studien II, 288 fg., III, 3) auf Seelenwanderung gedeuteten Stellen des Rigveda scheinen mir anders zu verstehen.

Digitized by Google

wieder sich erneuernde Existenzen in sich schliesst [1]) — wenig die Rede. Und doch kann der Einfluss, den solche Vorstellungen auf die Stimmung des religiösen Lebens ausgeübt haben, nicht gering gewesen sein. Der Geist mag die Erwartung einer einmaligen, für alle Ewigkeit bestimmenden Entscheidung seines Geschickes ertragen, aber das Nichtaufhören des Ringens gegen die bleiche Macht der immer wiederkehrenden Vernichtung — ein Gedanke wie dieser mochte wohl auch des Mutigen Herz mit einem Schauder über die Vergeblichkeit des ganzen nicht endenden Treibens erfüllen. Als andre Zusammenhänge das Denken auf den Gegensatz einer seligen Welt der Einheit, der Ruhe und einer zweiten Welt der Vielheit und des Wechsels hinführten, wird die furchtbare Vorstellung der Wiedergeburt, das ist des Wiedersterbens, keinen kleinen Anteil daran gehabt haben, dass man sich das Reich der Vielheit mit jenen düsteren Farben als unseliges, dem Leiden verfallenes ausmalte.

Aber ein Gedanke wie der von den neuen und immer neuen Toden, die in künftigen Daseinsformen den Sterblichen erwarten, kann kaum gedacht werden, ohne seine eigene Ergänzung oder Aufhebung selbst hervorzurufen, den Gedanken der Erlösung vom Tode — ohne diesen wäre das Ende Verzweiflung gewesen. Von Anfang an in der Tat ist die Idee des Wiedersterbens nicht so gewandt, als stelle sie ein unabwendbares Verhängnis dar, dem jedes Leben rettungslos anheimfällt. Vielmehr taucht zugleich als notwendige Ergänzung die Vorstellung auf, dass aus dem Reich des Todes ein Ausweg offensteht; der Gedanke und das Wort „Erlösung“ schickt sich jetzt an, in den Vordergrund des religiösen Lebens zu treten.

Die Phasen, welche in dieser Zeit das brahmanische

---

[1]) Man vergleiche die letzte auf S. 50 angeführte Stelle, die ganz ausdrücklich die Vorstellung vom Wiedersterben mit der vom Wiedergeborenwerden verknüpft.

Digitized by Google

Denken in raschem Fortschritt durchläuft, spiegeln sich nacheinander in der Art wieder, wie der Gedanke der Erlösung gefasst wird.

Solange man aus jenem wirren Getriebe grotesk-symbolischer Ungestalten noch nicht den Weg zur Idee des Âtman, des All-Einen gefunden hat, tragen auch die Vorstellungen von der Erlösung denselben Stempel willkürlich phantastischer Aeusserlichkeit, welcher für die geistigen Hervorbringungen jener Zeit charakteristisch ist. Das Opfer, die grosse Grundpotenz und das Grundsymbol für alles Sein und Geschehen, und neben ihm das Wissen von den geheimen Kräften des Opfers, ist auch die Macht, durch welche sich der Mensch den Banden des Todes entreisst. Vor allem das tägliche Opfer an die beiden Lichtspender des Tages und der Nacht: das Morgenopfer an die Sonne und das Abendopfer an Agni, die Sonne der Nächte, beide begleitet von einer schweigend dargebrachten Opferspende an Prajâpati, den Herrn der Geschöpfe. In der Sonne wohnt der Tod; die Sonnenstrahlen sind die Zügel, mit denen der Tod den Lebensodem des Menschen an sich zu reissen Gewalt hat. „Wenn er Abends nach Sonnenuntergang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden vorderen Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht (d. h. in der Sonne) Stand; wenn er Morgens vor Sonnenaufgang die beiden Spenden opfert, fasst er mit den beiden hinteren Vierteln (seines Wesens) in jener Todesmacht Stand. Wenn sie dann aufgeht, trägt sie aufgehend ihn mit sich empor: so löst er sich von jenem Tode. Das ist die Erlösung vom Tode, die im Agnihotraopfer geschieht. Es löst sich von dem Wiedertode, wer diese Erlösung vom Tode im Agnihotra also weiss." Und eine andre Stelle: „Die solches also wissen und dieses Opfer vollziehen, werden nach dem Tode wiedergeboren; sie werden zur Unsterblichkeit wiedergeboren. Aber die nicht also wissen, oder die dies Opfer nicht vollziehen, werden nach dem Tode wiedergeboren und werden wieder und immer wieder von neuem eine Speise des Todes."

Digitized by Google

Dies die ersten, in phantastisch-mirakelhafte Formen gekleideten Anfänge des Glaubens an die Seelenwanderung und an die Erlösung vom Tode. Als diese Gedanken auftauchten, standen Vorgänge vor der Tür, welche der Ideenwelt der Brahmanen ein neues Aussehen geben sollten: eben damals schickte die Spekulation sich an, im Âtman-Brahma das ewige, unvergängliche Wesen, die Quelle alles Daseins zu erfassen. Sowie dieser Schritt geschehen war, war damit ein Boden gewonnen, auf welchen jene Gedanken vom Tode und von der Erlösung verpflanzt werden und aus dem sie neuen, vertieften Gehalt in sich aufnehmen konnten. Wie von selbst fügten sich hier die verschiedenen Elemente der Spekulation zu einem Ganzen zusammen, das keine Fugen erkennen liess. Auf der einen Seite ein Dualismus: das ewige Brahma, der Grund alles Seins, die wahre Wesenheit auch des Menschengeistes (Brahma = Âtman); ihm gegenüber die vergängliche Welt des Leidens und Todes. Auf der andern Seite ein ähnlicher Gegensatz: die unerlöste Seele, die der Tod in seinen Banden hält und immer von neuem aus einem Dasein in das andre reisst, und die erlöste, die den Tod überwunden, das Ziel der Irrfahrten erreicht hat. Das Resultat aus der Vereinigung beider Gedankenreihen konnte kein andres sein als dies: das Wandern der Seele durch die Reiche des Todes ist die Frucht ihres Nichteinsseins mit dem Brahma; die Erlösung ist die erreichte Einheit der Seele mit ihrer wahren Wesenheit, dem Brahma. Die Einheit ist nicht da, solange der Menschengeist sich in Denken und Wollen als Bürger der Welt der Vielheit betätigt; so lange bleibt er dem Gesetz unterworfen, das in dieser Welt regiert, dem Gesetz von Geburt und Tod. Wo aber das auf die Vielheit gerichtete Schauen und Begehren überwunden ist, wendet sich der Geist „vom Unwahren zum Wahren, von der Finsternis zum Licht, vom Tode zur Unsterblichkeit"; er kehrt in die Heimat alles Lebens, zum Brahma zurück. „Wunschlos, weise, unsterblich," sagt der Atharvaveda, „durch sich selbst seiend, an Lebenssaft sich er-

Digitized by Google

sättigend, ohne alles Gebrechen: wer den kennt, der fürchtet sich nicht vor dem Tod, den weisen Âtman, den nie alternden, jungen." Und in einer Upanishad heisst es: „Wie wenn man einen Mann aus dem Lande der Gandhâra mit verbundenen Augen wegführte und ihn dann in der Einöde losliesse, und er nach Osten oder Norden oder Süden hin verschlagen würde, da er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war — wenn dann jemand die Binde von ihm nähme und ihm sagte: ‚In jener Richtung ist das Gandhâraland, nach jener Richtung musst du gehen', und er sich dann von Dorf zu Dorf fragte und klug und verständig zu den Gandhâra gelangte: so weiss auch hienieden ein Mann, der einen weisen Lehrer hat: ‚Nur so lange werde ich dieser Welt gehören, bis ich erlöst sein werde; dann werde ich heimgelangen'." Das Brâhmana der hundert Pfade sagt: „Wie eine Stickerin von einem bunten Gewande ein Stück abnimmt und eine andre, neue, schönere Form bildet, so lässt auch der Geist (im Tode) diesen Leib fallen und ins Nichtwissen versinken und bereitet sich eine andre, neue Gestalt, von Manen oder Gandharven, von Brahmas oder Prajâpatis Natur, oder eine göttliche oder eine menschliche, oder von andern Wesen. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er: wer Gutes tat, wird zum guten Wesen, wer Böses tat, zum bösen; rein wird er durch reine Tat. böse durch böse Tat. . . . So wer im Begehren befangen ist. Wer aber nicht begehrt? Wer ohne Begehr, vom Begehren frei ist, wer nur den Âtman begehrt, wer sein Begehr erreicht hat: aus dessen Leib entweichen die Odemkräfte nicht (in einen andern Leib), sondern ziehen sich hier zusammen: er ist das Brahma und zum Brahma geht er. Davon sagt der Vers:

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein." —

Begehren (kâma) und Tat (karman) werden hier als die Mächte genannt, die den Geist in den Schranken der Endlichkeit festhalten. Beide sind wesentlich eins. „Auf

Digitized by Google

dem Begehren," heisst es in derselben Erörterung, welcher die mitgeteilten Sätze entnommen sind, „beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche Tat (karman) tut er; welche Tat er tut, zu einem solchen Dasein gelangt er."

Die Form, in welcher der Gedanke von der sittlichen Wiedervergeltung hier erscheint und in der er lange Zeiten hindurch, bei den Buddhisten so gut wie bei den Brahmanen, ein Fundament des religiösen Denkens ausgemacht hat, ist die Lehre vom Karman (der Tat). Das Karman ist die Macht — man kann sagen, es ist der gewaltige Weltmechanismus, welcher den Wanderungen der Seele von Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt und der in diesem Leben so oft unerfüllt bleibenden Forderung gerechter Verteilung der Geschicke in künftigen Existenzen Genüge tut. Unsre Quellen lassen erkennen, wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophierenden Brahmanen noch nicht heimisch geworden ist; wer von ihr weiss, hat das Gefühl, ein Mysterium zu besitzen, von dem man nur heimlich unter vier Augen redet. So in dem grossen Redeturnier, von dem das Brâhmana der hundert Pfade erzählt. Unter den Gegnern, die den weisen Yâjnavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Ârtabhâga auf. „Yâjnavalkya!" fragt er, „wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Atem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Denken zum Monde, sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, sein Selbst zum Aether, seine Behaarung zu den Pflanzen, sein Haupthaar zu den Bäumen; in den Wassern findet sein Blut und sein Samen die Stätte. Wo aber bleibt dann der Mensch selbst?" „Gib deine Hand her, Freund," lautet die Antwort. „Ârtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon unter Leuten." Und sie gingen beide hinaus und sprachen miteinander. „Was sie da redeten, von der Tat (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die Tat kündeten sie: rein (glücklich) wird er durch reine Tat, böse (unglücklich) durch böse Tat."

Digitized by Google

In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma kann keine Tat führen. Auch die gute Tat ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe gleich hoch erhaben. „Ueber beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Getanes und Ungetanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine Tat.“ So sind Tat und Erlöstsein zwei Dinge, die einander ausschliessen; der Dualismus von Endlichkeit und Ewigkeit, der das Denken dieser Zeit beherrscht, prägt der Idee der Erlösung und den ethischen Forderungen, die aus ihr fliessen, von vornherein jenen negativen Zug auf: das Höchste ist nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Sichlösen von der Welt.

Im irdischen Leben hat die Seligkeit der Vollendung, welche Tun und Lassen, Gutes und Böses von sich abgestreift hat, ihr Vorspiel und Abbild im Zustande des tiefsten Schlafes, wenn die Welt, die im Wachen den Geist umgab, ihm entschwunden ist und auch kein Traum erscheint; wenn er schläft „wie ein Kind oder wie ein grosser Brahmane ruht, der den Höhepunkt der Wonne erreicht hat“. „Wenn er entschlafen kein Begehren fühlt und kein Traumbild schaut, das ist der Zustand, wo er nur den Âtman begehrt, wo er sein Begehr erreicht hat, wo er ohne Begehr ist.“

Die spätere Zeit hat sich mit besonderer Vorliebe der Ausmalung von Zuständen tiefsten Insichversenktseins zugewandt, in welchen Wahrnehmen und Fühlen, der Raum und alle Objektivität dem Geist entschwindet und er gleichsam zwischen der endlichen Welt und dem Nirvâna in der Mitte schwebt. Betrachtungen über diese Verzückungen der Kontemplation gehören zu den Lieblingsthemen der Reden, welche die buddhistische Gemeinde ihrem Meister in den Mund gelegt hat. Dürfen wir nicht eine Vorstufe dieser Ideen hier erkennen? Suchte man nach einem irdischen Vorspiel der Rückkehr zum All-Einen, so mochte sich, ehe

Digitized by Google

man nach jenen krankhaften Zuständen halber oder vollkommener Bewusstlosigkeit griff, als das Nächstliegende die Ruhe des tiefen, traumlosen Schlafes darbieten. —

Bisher fanden wir den Gegensatz des Erlösten und Unerlösten an den Gegensatz des Begehrens und des Nichtbegehrens geknüpft. Oft wird der gleiche Gedanken dahin gewandt, dass statt des Begehrens das Erkennen und das Nichterkennen als das Entscheidende über die letzten Geschicke des Geistes gefasst wird — das Erkennen der Einheit, zu welcher das eigene Ich und alle Wesen sich im Brahma zusammenschliessen, und andrerseits das Versunkensein in das Anschauen des Endlichen als einer Vielheit. Die Nichterkennenden gleichen denen, „die über einen verborgenen Goldschatz, der Stelle unkundig, immer wieder hingehen und ihn nicht finden". Wem aber der unvergleichliche Fund gelungen ist — „wo alle Wesen zum eigenen Selbst geworden, für den Erkennenden, wie gäbe es Irrung, wie gäbe es Schmerz für den, der auf die Einheit hinschaut?" „Wer den im Dunkel dieser Leiblichkeit weilenden Âtman entdeckt und erkannt hat (pratibuddha), der ist allschaffend, denn er ist Schöpfer des All; sein ist die Welt, er ist selbst die Welt. . . . Die des Atems Atem und des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkens Denken kennen, die haben das Brahma erkannt, das alte, höchste, dem Denken allein erreichbare; nicht gibt es in ihm eine Verschiedenheit. Von Tod zu Tod gelangt, wer eine Verschiedenheit hier erblickt; der Gedanke allein kann es erschauen, dies Unvergängliche, Ewige."

Wenn so die Erlösung bald auf das Ueberwinden alles Begehrens, bald auf das Erkennen des Brahma gegründet wird, so versteht man doch beides nur als den Ausdruck eines und desselben Gedankens. „Wenn der Mensch den Âtman erkennt[1]): ‚das bin ich selbst' — was wünschend,

[1]) Zugleich bedeuten diese Worte: „Wenn der Mensch sich selbst erkennt".

Digitized by Google

um welches Begehrens willen sollte er am Leiblichen haften?" Das erste ist das Erkennen; ist es erlangt, schwindet alles Begehren von selbst. Umgekehrt die tiefste Wurzel des Haftens am Endlichen ist das Nichterkennen.

Wir stehen hier schon vollkommen in eben den Gedankenkreisen, in welchen sich die Lehre Buddhas bewegt. Die Frage, auf der die buddhistischen Gedanken von der Erlösung beruhen, wird schon hier genau in derselben Weise aufgeworfen, und es wird dieselbe doppelte Antwort auf diese Frage gegeben. Was hält die Seele fest im Kreislauf von Geburt und Tod und Wiedergeburt? Auch der Buddhismus antwortet: Begehren („Durst") und Nichtwissen. Unter beiden das tiefere Uebel ist das Nichtwissen, das erste Glied in der langen Kette von Ursachen und Wirkungen, in denen sich das leidenbringende Verhängnis der Welt vollzieht. Ist das Wissen erreicht, so ist alles Leiden überwunden. Unter dem Baum der Erkenntnis spricht Buddha, als er das erlösende Wissen errungen hat, die Worte:

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluten,
Zu Boden wirft er des Versuchers Scharen.
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt."

Und wie im Gedanken, so greift hier auch im Wort die brahmanische Spekulation dem Buddhismus vor. Schon jetzt fängt die Sprache an, sich eben jener Wendungen zu bedienen, die später im Munde der Gemeinde Buddhas ihr festes Gepräge als Ausdruck buddhistischer Glaubensvorstellung empfangen haben. Wenn im Brâhmana der hundert Pfade als der Erlöste der genannt wird, welcher den Âtman erkannt hat, so ist hier für „erkennen" jenes Wort (pratibuddha) gebraucht, das auch „erwachen" bedeutet, das Wort, welches die Buddhisten anzuwenden pflegen, wenn sie davon reden, wie Buddha in feierlicher Stunde unter dem Aśvatthabaum die erlösende Wahrheit erkannt hat oder zu der erlösenden Wahrheit erwacht ist; dasselbe Wort,

Digitized by Google

von dem auch der Name Buddha, d. i. „der Erkennende", „der Erwachte" gebildet ist.

Schwerlich war von den Texten, in welchen die brahmanischen Spekulationen von der erlösenden Macht des Erkennens niedergelegt sind, auch nur ein einziger dem Begründer der buddhistischen Glaubensgemeinschaft anders als vom Hörensagen bekannt. Aber darum bleibt es doch gewiss, dass der Buddhismus nicht eine Reihe seiner wichtigsten Dogmen allein, sondern, was dem Historiker nicht minder bedeutsam ist, die Stimmung des religiösen Denkens und Fühlens, die leichter empfunden als in Worte gefasst werden kann, von dem Brahmanentum als Erbteil überkommen hat.

Wenn im Buddhismus der grossartige Versuch gemacht ist, eine Erlösung zu denken, in welcher sich der Mensch selbst erlöst, einen Glauben zu schaffen ohne einen Gott, so ist die brahmanische Spekulation hier vorangegangen. Sie hat den Begriff der Gottheit Schritt für Schritt zurückgedrängt; die Gestalten der alten Götter sind erblichen, und neben dem Brahma, das in seiner ewigen Ruhe hoch erhaben über den Geschicken der irdischen Welt thront, ist als die einzige wirklich handelnde Person in dem grossen Werk der Erlösung der Mensch selbst übrig geblieben, der in seinem eigenen Innern die Kraft trägt, sich von dieser Welt, der hoffnungslosen Stätte des Leidens abzuwenden.

Ein jedes Volk schafft seine Götter nach seinem Bilde. Ein geschichtliches Volk schafft sich Götter, die in der Geschichte ihre Macht beweisen, die seine Schlachten mitschlagen und seinen Staat mitregieren. Der Gott Israels ist der Heilige, vor dessen flammender Majestät das Menschenherz in Preis und Anbetung erschauert, und dem es doch wie einem Vater bittend mit der Zuversicht des Kindes naht; dessen Zorn macht, dass die Menschen vergehen, dessen Barmherzigkeit Kindern und Kindeskindern wohltut bis ins tausendste Glied. Und der Gott des brahmanischen Denkers? Das grosse Eine, vor dem alles menschliche Trachten schweigt, wo alle Farben verbleichen und alle

Digitized by Google

Töne verklingen. Kein Loblied und kein Gebet, kein Hoffen, kein Fürchten, kein Lieben. Der Blick des Menschen ist unverwandt nach innen gekehrt und sucht in den Tiefen des eigenen Wesens, dass sein Ich sich ihm als das ewige Eine offenbare; und in sinnvollem Rätselwort enthüllt der Denker, dem der Schleier sich gehoben hat, das Geheimnis von dem ungesehenen Seher, dem ungehörten Hörer, den zu erkennen Brahmanen von Hab und Gut, von Weib und Kind lassen und als Bettler heimatlos durch die Welt ziehen.

Der Versucher. Brahman. Der Buddhismus und die Sânkhyaphilosophie

Wie sich um die Zentralpunkte des religiösen Denkens, mit denen wir uns beschäftigten, nacheinander die übrigen Ideen, Bilder, Ausdrücke angesetzt haben, welche als Erbteil der älteren Spekulation auf den Buddhismus übergegangen sind, erlaubt die Ueberlieferung uns nur unvollkommen zu erkennen. Wenn wir von den ältesten, grundlegenden Texten der Âtmanlehre, aus denen unsre bisherige Darstellung geschöpft hat, absehen, so sind wir für die Frage, welche Quellen als vorbuddhistisch gelten dürfen und welche nicht, meist auf Vermutungen beschränkt. In vielen Fällen ist kaum auch nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil darüber erreichbar, ob das, was in diesen Texten sich in Gedanken und Ausdrucksweise mit Buddhistischem berührt, den Vorstufen des Buddhismus angehört, oder ob es späterer Zeit entstammt und vielleicht seinerseits vom Buddhismus oder verwandten Systemen beeinflusst ist. Vorbuddhistischen Ursprung möchte ich, auch auf Grund rein formeller Kriterien[1]), für die Kâthaka-Upanishad[2]) in Anspruch nehmen, ein Gedicht, das in seiner herben Grösse den ganzen

[1]) Ich darf mich hier auf meine metrischen Untersuchungen, Zeitschr. d. D. M. Ges. 37, 57 fg., beziehen.

[2]) Oder wenigstens ihre Grundbestandteile.

Digitized by Google

Ernst und die ganze Seltsamkeit jener in sich gekehrten Zeit wiederspiegelt. Beurteile ich die Frage nach der Entstehungszeit der genannten Upanishad richtig, so enthält diese einen wichtigen Beitrag zur Vorgeschichte der buddhistischen Gedankenkreise: wir finden nämlich hier den Satan der buddhistischen Welt, Mâra, den Versucher, den dämonischen Todfeind des Erlösers, in der Gestalt Mrityus des Todesgottes wieder. Die Identität der Konzeption scheint durch die Verschiedenheit der Einkleidung auf das Unverkennbarste hindurch, und zwar hat das vedische Gedicht jene Vorstellung, welche ihm mit der buddhistischen Legende gemein ist, unverkennbar in einer bei weitem ursprünglicheren Form bewahrt.

„Uśant, des Vâjaśravas Sohn," so hebt die Upanishad an, „gab alle seine Habe hin[1]). Er hatte einen Sohn mit Namen Naciketas. In diesem, der ein Knabe war, erwachte, als die Opfergaben[2]) weggeführt wurden, Glaube[3]). Da dachte er:

„Wassertrinkende, Gras fressend, gemolkne, deren Kraft versiegt — Freudlos sind die Welten genannt, dahin kommt er, der solche gibt[4])."

Er sprach zu seinem Vater: „Vater, wem wirst du mich geben?" Und zum zweiten und zum dritten Male (fragte er also). Da sprach sein Vater: „Ich gebe dich dem Tode."

Der Sohn.

Viele folgen mir nach; vor mir viele gingen den Todesweg.
Was ist des Todesfürsten Werk, das er heute an mir wird tun?

Der Vater.

Blicke vorwärts, blicke zurück; gleiches Los waltet hier wie dort.
Das Menschengeschick gleicht dem Korn, das reift und fällt und wiederkehrt."

---

[1]) Er verteilte sie an die Priester als Opferlohn.

[2]) Seines Vaters ganze Habe, vor allem Kühe.

[3]) „Glaube" ist hier als die gläubig vertrauende Gesinnung zu verstehen, die sich in Gaben an die Priester, auf welche man sein Vertrauen setzt, äussert. Siehe Zeitschr. d. D. M. Ges. 50, 448 fg.

[4]) Die Belohnungen für irdische Gaben wie jene Kühe sind nichtig.

Digitized by Google

Das Gedicht übergeht, was nun geschieht: Naciketas steigt zum Reich des Todes hinab. Yama, der Todesgott, sieht ihn nicht; so weilt er drei Tage ungeehrt im Totenreiche.

Die Diener des Todesgottes.

Flammend Feu'r ist der Brahmane, der dem Hause als Gast sich naht.
Yama, das Wasser beut dem Gast: so sänftigt man des Feuers Glut.
Hoffnung und Wunsch, Freundschaft und alle Güte,
Der Werke Frucht, Kinder und Herdensegen,
Fort reisst es dem Törichten der Brahmane,
Der ungespeist in seinem Haus als Gast weilt.

Yama (der Todesgott).

Hast ungespeist in meinem Haus drei Nächte,
Ein würd'ger Gast, Brâhmana, mir geweilet.
Verehrung dir! Mir möge Unheil fern sein.
Der Wünsche drei seien gewährt dir; wähle!

Naciketas wählt als ersten Wunsch, dass sein Vater ihn, wenn er aus dem Totenreich wiederkehrt, ohne Groll empfangen möge; als zweiten, dass der Todesgott ihn die geheime Kunde von dem Opferfeuer lehre, durch das man die Himmelswelt gewinnt. Der Tod teilt ihm die Lehre von diesem Feuer mit und bestimmt, dass es unter den Menschen das Naciketasfeuer genannt werde. Naciketas soll jetzt den dritten Wunsch tun.

Naciketas.

In Zweifel ist gehüllt der Toten Schicksal:
„Sie sind", spricht dieser, „sie sind nicht", spricht jener.
Das will ich wissen, das sollst du mich lehren.
Dies ist der dritte Wunsch, den ich erwähle.

Der Todesgott.

Die Götter selbst forschten danach vor Zeiten;
Zu fassen schwer, dunkel ist dies Geheimnis.
Ein andres Gut wähle dir, Naciketas,
Hör auf, mit diesem Wunsch mich zu bedrängen.

Naciketas.

Den Göttern selbst ist es verborgen, sprichst du.
Zu fassen schwer hast du, o Tod, genannt es.

Digitized by Google

Kein andrer ist, der es wie du mir künde,
Kein andrer Wunsch, den ich für diesen wähle.

Der Todesgott.

An Jahren reiche Kinder, Kindeskinder,
Gold wähle, Herden, Elefanten, Rosse,
Erwähle dir auf Erden weite Herrschaft,
Dein Leben währe so lang du begehrest.
Wenn ein Ersatz dies dir für jenen Wunsch scheint,
So wähle Reichtum, wähle langes Leben,
Beherrsche weit das Erdreich, Naciketas;
Geniesser sollst du sein aller Genüsse.
Was sterbliche Menschen nur schwer erlangen,
Jegliche Lust wähle, nach der dein Herz steht.
Die Jungfraun hier mit Harfen, mit Gespannen,
Schöner, als Menschen sie gewinnen mögen,
Die geb' ich dir, dass sie dir angehören;
Nicht frage nach dem Tode, Naciketas.

Naciketas.

Das alles ist dem Heut' und Morgen dienstbar,
In dessen Fluss der Sinne Kraft dahinwelkt.
Das ganze Leben, schnell ist es vergangen;
Gesang und Tanz, Wagen und Ross, dein ist es.
Kein Reichtum mag dem Menschen Gnüge geben;
Was soll uns Habe, wenn wir dich erblickten?
Wir werden leben, so lang du gebietest,
Doch jener Wunsch allein ist's, den ich wähle. — —
Worüber man, o Tod, voll Zweifel nachsinnt,
Die Kunde lehre uns vom grossen Jenseits.
Der Wunsch, der in verborgne Tiefen eindringt,
Der ist's allein, den Naciketas wählet.

Das Sträuben des Todesgottes ist besiegt; er gewährt dem unermüdlichen Frager seinen Willen. Weit geschieden voneinander gehen die beiden Wege des Wissens, des Nichtwissens. Naciketas hat das Wissen gewählt; die Fülle der Lüste hat ihn nicht verlockt. Die den Pfad des Nichtwissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt. Der Weise, welcher das Eine, Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt, lässt von Freude und Leid, wird frei von Recht und Unrecht, frei

Digitized by Google

vom Jetzt und frei von Zukunft. Das ist die Antwort Yamas auf die Frage des Naciketas.

Ein eigenes Bild aus dieser grossen Zeit des altindischen Denkens und Dichtens: der Brahmanenjüngling, der zum Hades hinabsteigt und unbewegt von allen Verheissungen vergänglicher Lust dem Todesgott das Geheimnis dessen, was jenseits des Todes ist, abringt.

Blicken wir von diesem vedischen Gedicht hinüber zur Legende der Buddhisten.

Durch viele Aeonen trachtet der zur Buddhaschaft Auserkorene der Erkenntnis nach, die ihn vom Tode und von der Wiedergeburt erlösen soll. Sein Feind ist Mâra der Böse. Wie Gott Mrityu dem Naciketas die Herrschaft über weite Lande verheisst, wenn er der Erkenntnis des Jenseits entsagen will, so bietet Mâra dem Buddha das Königtum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird; wie Mrityu dem Naciketas Nymphen von überirdischer Schönheit bietet, so wird Buddha von Mâras Töchtern, mit Namen Begier, Unruhe, Verlangen, versucht. Naciketas wie Buddha widerstehen allen Lockungen und erlangen das Wissen, das sie von der Macht des Todes befreit. Der Name Mâra ist wesentlich dasselbe Wort wie Mrityu[1]); der Todesgott ist zugleich der Fürst dieser Welt, der Herr aller Weltlust, der Feind des Erkennens, denn die Lust ist ja für das brahmanische wie das buddhistische Denken die Fessel, die an das Reich des Todes bindet, und

---

[1]) Beide Worte bedeuten „Tod" und stammen von derselben Wurzel mar „sterben". Die Ausdrucksweise vieler Stellen des Dhammapada lässt die Identität von Mâra und Mrityu (Pali maccu) klar hervortreten; man vergleiche v. 34 Mâradheyyam pahâtave mit v. 86 maccudheyyaṃ suduttaraṃ; v. 46: chetvâna Mârassa papupphakâni adassanam maccurâjassa gacche; vgl. noch v. 57 mit 170. S. auch Mahâvagga I, 11, 2 und die Schlussverse des Cûḷagopâlakasutta (Majjh. Nik. 34). Aehnliches ergibt die Literatur der Jainas, z. B. Âyâraṃga Sutta I, 3, 1, 3. Ich verweise noch auf Windisch, Mâra und Buddha (1895), S. 186.

Digitized by Google

die Erkenntnis ist die Macht, welche jene Fessel löst. Diese Seite des Todesgottes, als des Versuchers zu Hoffart und Lust, tritt in der buddhistischen Legende an der Gestalt Mâras so sehr in den Vordergrund, dass darüber das ursprüngliche Wesen des Todesgottes fast verschwindet; die ältere Dichtung der Kâthaka-Upanishad hält die eigentliche Natur Mrityus klar fest, aber sie zeigt doch in ihr bereits den Punkt, von dem aus die Konzeption des Todesfürsten in die des Versuchers hinübergewandt werden konnte. —

Mit Mâra zusammen nennt die stereotype Ausdrucksweise der Buddhisten oft ein andres göttliches Wesen, dessen Vorstellung sich gleichfalls erst in der späteren vedischen Zeit gebildet hat, Brahman. Die Gestalt Brahmans ist ein Abkömmling jener Idee des Brahma, deren Entwicklung uns früher beschäftigt hat. Es ist ungemein bezeichnend für die Macht, welche in Indien die abstrakte Spekulation der Schulen über die Vorstellungen des ganzen Volkes übte, dass das Brahma, das farblose, gestaltlose Absolutum zu einem der wichtigsten Elemente des Volksglaubens geworden ist. Allerdings nicht, ohne dass der Gedanke in seiner ursprünglichen Reinheit modifiziert oder richtiger aufgegeben wurde. Das Ding an sich als solches wäre denn doch selbst für die Inder ein allzu schattenhafter Gott gewesen. So personifizierte sich das Neutrum zu einem Masculinum; aus dem Brahma wurde der Gott Brahman, der „Ahnherr aller Welt", das erstgeborene unter den Wesen.

Wir können nicht versuchen von diesem eigentümlichen Eindringen des spekulativen Begriffs in das populäre Bewusstsein der Inder ein ausgeführteres Bild zu geben; unsre Quellen versagen hier fast vollständig. Doch wissen wir mit Sicherheit, dass der Vorgang, von dem wir sprechen, in der Zeit des älteren Buddhismus sich nicht nur vollzogen hatte, sondern dass schon eine gewisse Zeit verflossen gewesen sein muss, seit er sich vollzogen. Kaum irgend ein göttliches Wesen ist der Vorstellung der Buddhisten so geläufig, wie Brahmâ Sahampati; in allen wichtigen Momenten

Digitized by Google

im Leben Buddhas und seiner Gläubigen pflegt er seinen Brahmahimmel zu verlassen und als der gehorsame und tief unterwürfige Diener der heiligen Männer auf Erden zu erscheinen. Und aus diesem einen, hauptsächlichsten Brahman hat die Phantasie ganze Klassen von Brahmangöttern, die in verschiedenen Brahmanhimmeln ihren Sitz haben, geschaffen — ein Fingerzeig mehr zu vielen andern für die Unmöglichkeit, jene vedischen Texte, welche die Lehre vom All-Einen im Entstehen zeigen, unmittelbar bis an die buddhistische Zeit herabzurücken, in welcher aus dem neutralen Brahma schon der Gott Brahman, aus dem Gott Brahman das ganze System der Brahmangottheiten hervorgegangen war. —

Wir können unsre Darstellung der Vorgeschichte der buddhistischen Lehre nicht abschliessen, ohne die neuerdings vielbesprochene Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zu der im späteren Indien so einflussreichen Sânkhyaphilosophie[1]) hier wenigstens kurz zu berühren. Haben wir dies bedeutende System in die Zeit vor Buddha zurückzuverlegen und zu den Quellen zu zählen, aus welchen das Denken des grossen Lehrers geschöpft hat[2])?

[1]) Eine vorzügliche Darstellung dieses Systems verdanken wir R. Garbe, Die Sâṃkhyaphilosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus (Leipzig 1894); vgl. auch die dem Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde angehörende Schrift desselben Gelehrten, Sâṃkhya und Yoga (Strassburg 1896). Ueber das Verhältnis des Sânkhya zum Buddhismus hat in neuerer Zeit Garbe (ausser in den eben erwähnten Schriften) in den Abh. der bayer. Akad. der Wiss. I. Kl., XIX. Bd., III. Abt., S. 519 ff. gehandelt; sodann Jacobi, Nachr. der Gött. Ges. der Wiss., phil. Kl., 1896, S. 43 ff.; ZDMG. 52, 1 ff.; Senart, Mélanges de Harlez 286 ff.; Barth in seiner Besprechung von Garbes Sâṃkhya und Yoga, Journal des Savants, Juli 1900; Dahlmann an verschiedenen Stellen seiner Schriften „Nirvâṇa", „Buddha", „Die Sâṃkhyaphilosophie", endlich der Verfasser dieses Buchs in einem Exkurs von dessen 3. Aufl. S. 443 ff. und ZDMG. 52, 681 ff.

[2]) Dieselbe Frage wie über die Sânkhyaphilosophie ist auch in Bezug auf das System des Yoga aufzuwerfen. Da es sich hier aber

Digitized by Google

Die Sânkhyaphilosophie in ihrer voll entwickelten, man kann sagen klassischen Gestalt liegt uns nur in verhältnismässig jungen Texten vor: das kühle Gedankenspiel, möchte man meinen, müder Weltmänner von Weltleiden und Erlösung, ein wahres Kabinettstück geistreicher Feinheit und Eleganz. An die Stelle des alten All-Einen der Upanishaden hat die jeder Mystik abholde Verständigkeit dieser Lehre einen scharf ausgeprägten Dualismus gesetzt: auf der einen Seite steht die Materie, auf der andern nicht etwa ein höchster Geist, dessen Existenz ausdrücklich geleugnet wird, sondern die zahllosen individuellen Seelen, sie so gut wie die Materie unerschaffen und ewig. Die Materie, die Ursache der Ursachen, vollzieht bewusstlos alle Bewegung, alle Tätigkeit in der Welt. Die Seele, selbst Licht, ist der Zuschauer jenes Tuns, aber ihrerseits zu allem Tun unfähig und nicht Herr darüber, auch nur einen Grashalm zu krümmen. So gleichen die beiden dem Blinden und dem Lahmen, von denen der Erste den Zweiten auf seinen Schultern aus dem Walddickicht trägt[1]). Der Wald ist das Leiden, das dem Welttreiben inne wohnt, dem ewigen, dunklen Wogen und Wallen der Materie, die das Universum immer von neuem in gesetzmässiger Bewegung aus sich heraus entfaltet und wieder in sich auflöst. Dieser Bewegung der materiellen Welt gehören auch die Vorgänge an, die als geistige erscheinen, wie Vorstellen und Empfinden; auch sie sind an sich rein mechanische Veränderungen, und Licht des Bewusstseins fällt in sie hinein nur von der zuschauenden Seele. Die Seele steht in Wahrheit ausserhalb alles jenes Geschehens; aber wie der klare Kristall durch die rote Blüte, die man ihm nahe bringt, seine Farblosigkeit scheinbar verliert und sich rot zeigt, so scheint die Seele,

---

weniger um theoretische Spekulation als um Praxis der Askese handelt, ziehen wir es vor, hiervon erst im nächsten Kapitel zu sprechen.

[1]) Der spätere Buddhismus hat sich dies Gleichnis angeeignet; siehe den Visuddhimagga (5. Jhd. n. Chr.) bei Warren, Buddhism in translations, p. 185.

Digitized by Google

in der sich das Treiben der Materie wie in einem Spiegel reflektiert, selbst der Wandelbarkeit und dem Leiden der materiellen Welt unterworfen; sie scheint der Schauspieler zu sein, der auf jener Bühne in beständig neuen Rollen auftritt; sie scheint immer und immer wieder geboren zu werden, zu altern, zu sterben, in neue Geburt einzugehen. Wird aber der Gegensatz von Materie und Seele erkannt, wird der Irrtum der „Nichtunterscheidung" überwunden, dann ist das Ende der Wiedergeburten erreicht. Das Leiden hat seine Macht verloren; der Strick, der im Halbdunkel für eine Schlange gehalten worden war, erschreckt den nicht mehr, der ihn als blossen Strick erkannt hat. Wie die Tänzerin zu tanzen aufhört, wenn das Ballett beendet ist, so stellt für die Seele, welche das Ziel erreicht hat, die Materie ihr leidenreiches Tun ein; sie setzt sich den Blicken der Seele nicht wieder aus, feinfühlig wie eine Frau aus edlem Geschlecht, die, wenn sie sieht: „Mein Gatte hat meinen Fehler erkannt", sich schämt und nicht wieder dem Gatten naht. So verharrt dann die Seele, gelöst von dem Gewirr und Leiden des Welttreibens, in Ewigkeit als ein Seher, der nichts mehr sieht, ein Spiegel, in dem sich nichts mehr spiegelt, als reines, ungetrübtes Licht, das nichts beleuchtet.

Richtet man die Fragestellung auf die Sânkhyalehre in dieser ihrer abgeschlossenen Gestalt, so möchte ich kaum für wahrscheinlich halten, dass sie als vorbuddhistisch zu gelten hat. Zwar kann hierüber die Tatsache nicht entscheiden, dass die uns erhaltenen Texte dieses Systems in der Tat wesentlich jünger sind als Buddhas Zeit; wir haben Grund, das Alter der Lehre nicht ohne weiteres nach dem jener Darstellungen zu beurteilen. Aber ich meine, dass die Ideen selbst, die uns hier entgegentreten, den Stempel eines moderneren Zeitalters tragen. Der Stil dieses Philosophierens ist zu raffiniert, ich möchte sagen, zu greisenhaft — diese Auflösung des Weltleidens in Spiel und Schein ist zu künstlich und vermittelt, als dass wir hier Schöpfungen

Digitized by Google

der vorbuddhistischen Zeit vor uns zu haben glauben könnten. Die langen Begriffsreihen, durch die das Denken seine sinnreich verschlungenen Wege geht — wir durften diesen komplizierten Apparat in unsrer Skizze des Systems nicht wiederzugeben versuchen —, setzen eine ganz anders entwickelte Kunst in der Beherrschung grosser Massen feinster und spitzester Abstraktionen voraus, als sie dem Zeitalter vor Buddha zuzukommen scheint.

Wenn man aber andrerseits, statt sich an die klassische Gestalt des Systems zu halten, die Frage dahin formuliert, ob nicht ältere Vorstadien dieser Lehre dem Buddhismus vorangegangen sind und ihren Einfluss auf ihn geübt haben, so muss dies in der Tat durchaus für möglich gelten[1]). Gewiss in jedem Fall ist so viel, dass in mehr als einer Beziehung die Richtung, in welcher der Buddhismus und in welcher die Sânkhyalehre über die Gedanken der alten Upanishaden hinausgeht, die gleiche ist. Hier wie dort wird der Gott oder die Gottnatur, welche die Mystik der Upanishaden in allem Sein und Geschehen walten sieht, hinweggetan; hier wie dort treten statt der Allseele die einzelnen Seelen, für die alte Mystik nur Erscheinungen jener, in den Vordergrund, auf sich selbst gestellt in ihrer Realität und ihrer Begrenztheit[2]). Und mit einer Energie,

---

[1]) Dahlmann (Nirvâna 160 ff.) hat in scharfsinniger und anregender Weise die Behauptung verfochten, dass ein älteres, von dem späteren wesentlich verschiedenes Sânkhyasystem in der Śvetâśvatara Upanishad, der Maitrâyaṇiya Upanishad und einigen andern Upanishaden vorliegt. Ich unternehme es nicht, seine Theorie hier zu diskutieren und bemerke nur, dass unter den im folgenden von mir hervorgehobenen Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassungsweise des Buddhismus und des Sânkhyasystems der Bruch beider Lehren mit der Idee des Brahma ein Element darstellt, welches über Dahlmanns Typus des älteren Sânkhya in modernerer Richtung hinausgeht. Leider kann ich nicht finden, dass Dahlmanns neueste Schrift „Die Sâṃkhyaphilosophie als Naturlehre und Erlösungslehre“ (Berlin 1902) einen Fortschritt der Untersuchung bezeichnet.

[2]) Wir bedienen uns einer wohl zulässigen Freiheit des Aus-

Digitized by Google

wie die allein in die Herrlichkeit des ewigen Brahma versunkene alte Spekulation sie in dieser Richtung nie betätigt hat, wendet sich die Betrachtung hier wie dort der Welt der Erscheinungen zu. Nicht als ob man diese Welt mit freundlicheren Augen, als die alten Denker getan, anzusehen geneigt wäre. Im Gegenteil: die Sânkhyalehre wie der Buddhismus betont mit noch grösserer Schärfe als jene Alten die Wandelbarkeit, welche dem in stetem Fluss begriffenen, nur in seinem Unbestand beständigen Weltdasein notwendig eigen ist, und das hoffnungslose Leiden, das dieser Wandelbarkeit anhaftet. In beiden Systemen aber hat sich die Ueberzeugung Bahn gebrochen, dass die Bewegung jenes Fliessens von bestimmten Gesetzen beherrscht wird, und dass diese Gesetze bis in ihre Einzelheiten hinein kennen muss, wer sich aus den Weltwogen an das Ufer der Erlösung retten will. So tritt im Buddhismus wie in der Sânkhyalehre die verständige, fast möchte man sagen naturwissenschaftlicher Betrachtungsart sich annähernde Analyse des Mechanismus, der das Geschehen der Erscheinungswelt beherrscht, in den Vordergrund. Einen weiteren gemeinsamen Zug beider Systeme bildet die auch in der Formulierung übereinstimmende Anschauung, dass die empirischen Vorgänge des Vorstellens, Empfindens u. s. w. in ihrem Fliessen und Sichwandeln allein dem Gebiet des mechanischen Naturgeschehens zuzurechnen sind. Ein Selbst, ein Subjekt ist da nicht, wo das Welttreiben, dem auch jenes innere Geschehen angehört, mit seiner Vergänglichkeit waltet. „Das bin Ich nicht. Das ist nicht mein. Das ist nicht Ich," lässt die Sânkhyalehre die Seele von allem Tun und Geschehen sagen. Und eine der vornehmsten Lehrreden Buddhas handelt davon, dass man, wie von keiner Körperlichkeit, so auch von keinem Empfinden, keinem Vorstellen,

---

drucks, wenn wir hier in Bezug auf den Buddhismus von Seelen sprechen: man verstehe das Gesagte in dem Sinn, den die unten darzulegende Psychologie des Buddhismus ergibt.

Digitized by Google

keinem Erkennen sagen kann: „Das ist mein. Das bin ich. Das ist mein Selbst“ [1]).

Wenn derartige Uebereinstimmungen auf eine gewisse Beziehung zwischen beiden Doktrinen wohl in der Tat hinzudeuten scheinen, so wird man sich doch andrerseits diese Beziehung kaum als allzu eng vorzustellen berechtigt sein. Hätte wirklich ein durchgehender näherer Zusammenhang zwischen dem Buddhismus und irgendwelchen Formen des Sânkhya obgewaltet oder hätte gar, wie geradezu behauptet worden ist, in den Umgebungen Buddhas eine alte Gestalt des Sânkhya als die beherrschende Philosophie des Zeitalters dagestanden, so würden sich aller Wahrscheinlichkeit nach sehr viel reichlichere und bestimmtere Anklänge der beiden Systeme an einander zeigen, als tatsächlich der Fall ist. Gewiss würde beispielsweise der ganze Apparat von Begriffen und Schlagworten, dessen sich der Buddhismus bedient, um die Elemente und Funktionen des psychischen Lebens auseinanderzulegen, ein andrer sein, wäre er hier durch die Schule sânkhyaartiger Lehren hindurchgegangen. Auch würden die in den buddhistischen Texten so reichlich auftretenden Aeusserungen über gleichzeitige Philosophen und Philosopheme in jenem Fall offenbar ein durchaus andres Bild aufweisen.

Nicht geringe Entfernungen also zwischen beiden Gedankenkreisen, aber doch immerhin ein Zug innerer Verwandtschaft und vermutlich über jene Entfernungen hinüber — vielleicht durch Mittelglieder, welche uns unerkennbar sind — ein gewisses Beeinflusstwerden des Buddhismus: in dieser, wenn auch höchst unbestimmten Formel darf man, möchte ich meinen, das Verhältnis der Buddhalehre zu jenen alten Spekulationen auszudrücken versuchen, die in der Folgezeit durch den Scharfsinn und die Feinheit modernerer philosophischer Virtuosen zum Meisterstück des klassischen Sânkhya ausgebaut worden sind.

[1]) Auf die genaue Vergleichbarkeit dieser beiden Formeln hat zuerst Garbe, Abh. der bayer. Akad. der Wiss. I. Kl., Bd. XIX, 526, hingewiesen. Man vergleiche auch Maitr. Upan. III, 1; VI, 30.

Digitized by Google

Drittes Kapitel

Asketentum. Mönchsorden

Wir wenden uns dazu, die Gestaltungen des geistlichen, mönchischen Lebens zu beschreiben, welche sich in engem Zusammenhang mit den Spekulationen über das All-Eine und die Erlösung entwickelt haben. Wie in jenen philosophischen Ideen sich die Dogmatik des Buddhismus vorbereitet, so wird in diesen Anfängen des Mönchswesens der Grund zu den äusseren Formen der buddhistischen Gemeinde gelegt.

Beide Entwicklungsreihen, der Innenseite und der Aussenseite des religiösen Lebens, stehen in engster Wechselwirkung.

Jene Spekulationen, welche die Erscheinungswelt als haltlos und wertlos gegenüber dem Weltgrunde, dem Âtman, erwiesen, hatten alle jene Lebensziele, die dem natürlich-menschlichen Bewusstsein als bedeutend erscheinen, entwertet. Opfer und äusseres Tun sind ohnmächtig, den Geist zum Âtman empor zu heben, dem eigenen Ich seine Identität mit dem Welt-Ich zu erschliessen. Man muss von allem, was irdisch ist, sich lösen; man muss fliehen von Liebe und Hass, von Fürchten und Hoffen; man muss leben als lebte man nicht. „Die Brahmanen," heisst es, „die kundigen und wissenden, begehren nicht nach Nachkommen: was sollen Nachkommen uns, deren Heimat der Âtman ist? Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und ziehen als Bettler einher."

Digitized by Google

Viele begnügen sich mit weniger strenger Entsagung: sie gehen wohl von ihrem Hause und geben Hab und Gut, alle Bequemlichkeit und Genüsse des gewohnten Lebens auf, aber sie ziehen nicht heimatlos umher, sondern im Walde bauen sie sich Blätterhütten und leben dort, allein oder mit ihren Weibern, von den Wurzeln und Beeren des Waldes; auch ihr geweihtes Feuer begleitet sie, und sie fahren nach wie vor fort, von den Pflichten des Opferkultus wenigstens einen Teil zu erfüllen.

Es ist wahrscheinlich, dass es von Anfang an vorzugsweise Brahmanen waren, die als Bettler oder Waldeinsiedler in der Abkehr vom Irdischen der Erlösung nachtrachteten. Aber ein ausschliessliches Anrecht der Brahmanen auf die geistlichen Güter, um derenwillen man alles irdische Gut aufgab, ist darum doch nicht behauptet worden; wir haben keine Spur, dass vor Buddha oder in Buddhas eigener Zeit der Brahmanenstand mit derartigen Ansprüchen sich hervorgewagt oder dass es irgendwelcher Kämpfe bedurft hätte, um dem Fürstensohn und dem Bauer das Recht zu erobern, so gut wie der Brahmane Weib und Kind, Hab und Gut dahinten zu lassen, um als Bettelmönch in Armut und Keuschheit nach der Befreiung seiner Seele zu streben. Neben den Brahmanen, die in den alten Dialogen von den Geheimnissen des Âtman redend erscheinen, finden wir an mehr als einem Orte Fürsten [1]), und auch weise Frauen fehlen in diesen Kreisen nicht; wie wollte man denen, deren Rede von der Erlösung man hörte und ehrte, den Zugang

[1]) Garbe in seinem Aufsatz „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?“ (Nord und Süd 1893) will sogar in der Schöpfung der Brahma-Âtmanspekulation überhaupt eine Tat der Kriegerkaste, nicht der Brahmanen sehen: eine Auffassung, die mir erheblich zu weit zu gehen scheint. Schon der Name, den man dem Allwesen gibt, Brahma, deutet darauf hin, welcher der beiden Stände hier die Leitung hat. Man vergleiche zu der Frage noch Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie I, 2, S. 354 fg.; Dahlmann, „Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie“ S. 126 ff.

Digitized by Google

zum Leben heiliger Entsagung, welches den Menschen dieser Erlösung entgegenführte, verschliessen?

Ein Zug, der für die religiösen Stimmungen dieses vedischen Mönchtums in hohem Grade charakteristisch erscheint, ist der streng festgehaltene esoterische Charakter des Glaubens. Man hatte das Bewusstsein, eine Erkenntnis zu besitzen, die nur wenigen, nur Auserwählten gehören konnte und durfte, eine Art Geheimlehre, die das Leben der Nation zu durchdringen nicht berufen war. Den Göttern, wird einmal gesagt, ist es nicht lieb, wenn einem Menschen dies Geheimnis offenbart wird. Der Vater mochte den Sohn, der Lehrer den Schüler in das Mysterium einweihen, aber es fehlte in den Kreisen der Âtmangläubigen an der herzenswarmen Begeisterung, welche eigene Güter erst dann recht zu besitzen meint, wenn sie alle Welt herbeigerufen, um an ihrem Besitz teilzunehmen.

Unsre Quellen sind allzu lückenhaft, als dass wir, ohne den sicheren Boden überlieferter Tatsachen zu verlassen, auch nur die Hauptmomente in der Weiterentwicklung des indischen Mönchtums verfolgen könnten. Vermutungsweise Konstruktionen müssen hier aushelfen, die selbst da, wo sie verhältnismässig sicher zeigen, was etwa geschehen sein muss, uns doch meist im Stich lassen, wenn wir die Züge aufsuchen, welche dem Bild von diesem Geschehen lebendige Anschaulichkeit geben könnten.

Zwei Vorgänge haben offenbar in der Entwicklung dieses Mönchtums zu dem Zustande, welchen Buddha vorfand, eine hervorragende Rolle gespielt: der — möglicherweise übrigens in gewissem Sinn durch ältere Bildungen vorbereitete [1]) — Zusammenschluss der Mönche und Asketen zu geistlichen Ordensgemeinschaften, und sodann die Emanzipation zahlreicher oder gar der meisten und überwiegenden unter diesen Gemeinschaften von der Autorität des Veda.

Es scheint, dass diese beiden wichtigen Vorgänge, oder

[1]) Vgl. oben S. 35, Anm. 1.

Digitized by Google

wenigstens der zweite von ihnen, durch eine Veränderung des geographischen Schauplatzes mit beeinflusst worden sind. Wir sprachen im Eingang dieser Darstellung von dem Kulturgegensatz der westlichen und der östlichen Länder des Gangesgebietes: das heilige Land des Veda, die Heimat vedischer Poesie und der Anfänge vedischer Spekulation liegt im Westen; der Osten hat den Veda und das Brahmanentum von dem geistig vorausgeeilten Westen überkommen, und völlig in Fleisch und Blut ist dies fremde Element ihm nicht übergegangen. Es weht im Osten eine andre Luft; wie die Sprache dort dem weichen *l* vor dem *r* des Westens den Vorzug gibt (lâjâ „König" für râjâ), ist das ganze Wesen lässlicher; der Brahmane ist dort weniger, der Fürst und das Volk mehr [1]). Die Bewegung, die im Westen ihren Anfang genommen, verliert hier viel von dem, was in ihr phantastisch abstrus war, vielleicht auch etwas von der kühnen Grossartigkeit und scharfen Konsequenz der Ideen, und dafür gewinnt sie an populärer Kraft; Fragen, die im Westen vor allem die Schulen und die geistige Aristokratie der Nation berührt hatten, dringen im Osten in das Leben des Volkes ein. Um das mystische All-Eine der brahmanischen Spekulation kümmert man sich hier wenig [2]); desto be-

---

[1]) Man vergleiche über den Vorrang des Kshatriya vor dem Brahmanen R. Chalmers, Journ. R. Asiatic Soc. 1894, 342 fg.; R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstl. Indien 54 fg. — Anders als hier geschehen urteilt über das Verhältnis des indischen Westens und Ostens Jacobi, Gött. gel. Anz. 1895, 208. Ich kann die seiner Auffassung zu Grunde liegende Annahme, dass wir im Râmâyaṇa eine Quelle für die Verhältnisse des Ostens in vorbuddhistischer Zeit besitzen, nicht für zutreffend halten.

[2]) Es ist bezeichnend, dass, wenn auch die Spekulationen der Upanishaden über den Âtman und das Brahma in Buddhas Zeit längst vorgelegen und zum festen Besitz der Vedakundigen gehört haben müssen, doch die buddhistischen Texte kaum je, auch nicht polemisch, auf sie eingehen. Das Brahma als das Allwesen wird von den alten Buddhisten, so viel ich sehe, ebensowenig als Element einer fremden, wie ihrer eigenen Weltanschauung je genannt, so oft sie auch des

Digitized by Google

stimmter treten die Vorstellungen vom Leiden alles Daseins, von der sittlichen Vergeltung, vom Reinwerden des Geistes, von der Erlösung in den Vordergrund.

Es lässt sich nicht erkennen, dass erschütternde geschichtliche Ereignisse oder soziale Umwälzungen zu jener Zeit mit im Spiele waren, um die Geister auf Gedanken und Fragen wie diese mit besonderem Ernst und Nachdruck hinzuweisen. Das Christentum hat in Zeiten schwerster Leiden, inmitten des Todeskampfes einer zusammenbrechenden Welt sein Reich gegründet. Indien lebte in erträglicher Ruhe; war die Regierung seiner Kleinstaaten die übliche orientalische Despotie, so kannte man das nicht anders und klagte darüber nicht; war die Kluft zwischen Armut und Reichtum, zwischen Knechten und Herren eine weite — und das ist sie in jenem Lande zu allen Zeiten mit Naturnotwendigkeit gewesen —, so waren es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die Armen und Bedrückten, die im Mönchskleide Befreiung von den Lasten der Welt suchten.

Wohl werden Stimmen voll bitterer Klagen laut über die Verderbnis der Zeit, über das unersättliche Begehren der Menschen, das von keinen Schranken weiss, bis der Tod kommt, der Arm und Reich gleich macht: „Ich sehe die Reichen in dieser Welt", sagt ein buddhistischer Text [1]); „von den Gütern, die sie gewonnen, spenden sie andern nichts in ihrer Torheit; gierig häufen sie Schätze zusammen und weiter und immer weiter jagen sie nach Genuss. Der

Gottes Brahman gedenken. Höchstens darin könnte eine Erinnerung an den alten Begriff des neutralen Brahma gefunden werden, dass von dem Heiligen gesagt wird „er lebt, das Ich zu Brahma geworden" — der Wortlaut (brahmabhûtena attanâ viharati, Puggalap. p. 61) lässt es unbestimmt, ob, wie bei dem betreffenden Wort in brahmanischen Texten (vgl. z. B. Dahlmann, Nirvâṇa 68) an das Neutrum, oder vielmehr an das Maskulinum Brahman zu denken ist. Nach den Erörterungen des Tevijjasutta über die brahmasahavyatâ möchte man eher das letztere annehmen. Vgl. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, 298.

[1]) Ratthapâla-Suttanta (Majjhima-Nikâya 82).

Digitized by Google

König, der das Erdreich bezwungen hätte, der bis zum Ozean das Land beherrschte diesseits des Meeres, unersättlich würde er begehren nach dem, was jenseits des Meeres ist. Der König und andre Menschen viel, ungesättigt in ihren Lüsten fallen sie dem Tode zur Beute; ... den Sterbenden erretten nicht Verwandte noch Freunde und Gefährten; sein Gut nehmen die Erben; er aber geht dahin nach seiner Taten Verdienst. Dem Sterbenden folgen keine Schätze nach, nicht Weib und Kind, nicht Besitz und Königreich." Und an einem andern Ort heisst es[1]): „Die Fürsten, die über Königreiche gebieten, reich an Schätzen und Besitz, sie kehren ihre Gier gegeneinander, unersättlich den Lüsten frönend. Wenn diese also ruhelos trachten, im Strom der Vergänglichkeit schwimmend, von Gier und Gelüsten fortgerissen, wer mag da auf Erden in Ruhe wandeln?"

Aber aus solchen Klagen, wie sie ja den Moralpredigern aller Zeiten und aller Länder geläufig gewesen sind, dürfen wir nicht schliessen, dass damals eine Luft wehte, wie etwa zu Rom im schwülen Zeitalter des beginnenden Cäsarentums. Für den Inder bedurfte es solcher Zeiten nicht, um ihn vor dem Bilde des Lebens, das ihn umgab, plötzlich erschrecken zu lassen, um ihm die Züge des Todes in diesem Bilde zu zeigen. Aus der Unerspriesslichkeit eines Daseins, dem man nicht gelernt hat einen Halt zu geben durch Arbeiten und Kämpfen um Ziele, die der Arbeit und des Kampfes wert sind, flieht man getrieben von Ueberdruss an diesem Leben und von der Angst vor dem Jenseits mit seinen namenlosen Nöten hinaus, um der Welt entsagend Frieden und Zuversicht zu finden. Mehr noch die Reichen und Vornehmen als die Armen und Geringen, mehr noch Jünglinge, lebensmüde ehe sie gelebt, als Greise, die vom Leben nichts mehr zu hoffen haben, Frauen und Jungfrauen verlassen ihre Häuser und legen das Mönchs- und Nonnengewand an. Ueberall begegnen

[1]) Saṃyutta-Nikâya, Sagâthavagga I, 3, 8. Im zweiten Verse muss etwa gedhataṇhappavâhîsu gelesen werden.

Digitized by Google

wir Bildern von den Kämpfen, wie jeder Tag sie in jener Zeit gebracht haben muss, zwischen denen, die hinaus streben, und den Eltern oder der Gattin, den Kindern, die den Entsagungsdurstigen zurückhalten; Züge unbezwinglicher, rücksichtsloser Entschlossenheit werden erzählt von solchen, die allem Widerstand zum Trotz die Bande, die sie an das weltliche Leben fesselten, zu zerreissen gewusst haben, um heimatlos zu wandern, ihr Obdach auf Leichenstätten, in verlassenen Häusern, unter Bäumen findend, von den einen geehrt, von den andern geschlagen, mit Steinen geworfen, mit Hunden gehetzt [1]).

Bald, offenbar schon lange vor Buddha, traten an vielen Orten Lehrer auf, die von der vedischen Tradition unabhängig einen neuen, den einzig wahren Weg der Erlösung gefunden haben wollten, und den Lehrern fehlte es nicht an Schülern, die sich ihnen auf ihren Wanderungen durch das Land anschlossen. Unter dem Schutz der vollkommensten Glaubensfreiheit, die je bestanden hat, bildeten sich Sekten über Sekten, die Niggantha, „die von Fesseln Befreiten“ [2]),

---

[1]) Man vergleiche z. B. die lebendigen Schilderungen eines Jainatextes, Âyâranga Sutta I, 8.

[2]) Diese von einem Zeitgenossen Buddhas begründete Sekte hat sich noch heute unter dem Namen der Jaina namentlich im Westen der indischen Halbinsel erhalten. Das Bild, das wir von ihr aus ihrer — zum grossen Teil übrigens offenbar relativ modernen — heiligen Literatur gewinnen, stimmt in vielen und wesentlichen Zügen mit dem Buddhismus überein. Ein bedeutsamer dogmatischer Differenzpunkt liegt in dem hohen Wert, welchen die Niggantha auf Kasteiungen legten, ein gemeinderechtlicher in der gewichtigen Stellung, die sie neben den Mönchen und Nonnen auch den Laiengenossen einräumten. — Wenn übrigens, wie Jacobi (Indian Antiquary IX, 162; vgl. Leumann, Beziehungen der Jainaliteratur 68 fg., Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morg. III, 337, Hoernle, Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1898, 40 fg., sowie meine Bemerkungen ZDMG. 49, 480) wohl mit Recht annimmt, jener Pârśva, in welchem die Jainas einen dem eigentlichen Begründer ihrer Sekte um 250 Jahre vorangehenden Vorläufer des letzteren sahen, eine historische Persönlichkeit ist, so gelangen wir damit mindestens für die Anfänge von

Digitized by Google

die Acelaka, „die Nackten", und wie sich weiter jene Gruppen von Mönchen und Nonnen nannten, in deren Mitte die junge Gemeinde Buddhas eintrat. Der gemeinschaftliche Name, den man den geistlichen Personen dieser Richtungen im Unterschied von den Brahmanen gab, war „Samana", d. h. Asket; so hiess Buddha der „Samana Gotama"; seine Jünger nannte man „die Samanas, die dem Sakyasohne anhangen". Wahrscheinlich ist auch schon die eine und andre unter den älteren Samanasekten so weit gegangen, dem Lehrer, an dessen Person sie sich anschloss, ähnliche dogmatische Prädikate beizulegen, wie dies später die Buddhisten mit dem Begründer ihrer Gemeinde getan haben: der Mann vom Stamm der Sakya ist nicht der einzige und wohl auch nicht der erste gewesen, der in Indien als „der Erkennende" (buddha) oder als „der Ueberwinder" (jina) geehrt worden ist; er war nur einer von den zahlreichen Weltheilanden und Lehrern der Götter- und Menschenwelt, die damals im Mönchsgewande predigend das Land durchzogen.

In diesen Samanagemeinden wehte die Luft eines jüngeren Zeitalters als im Brahmanentum. Das Wesen des Brahmanenstandes beruhte auf dem uralten Glauben an die mystischen, magischen Kräfte, die allein innerhalb gewisser Geschlechter von einer Generation auf die andre forterbten. Der Samana war, was er war, durch seinen persönlichen Entschluss, durch sein Erkennen, das ihm den Weg durch das dunkle Labyrinth des Daseins zu zeigen hatte. Er war sich bewusst, allen Schein des Glücks für das wahre, ewige Heil seiner Seele darangegeben zu haben. In welchem Licht den Samanas, oder doch manchen unter ihnen, das Lebensideal

---

Sektenbildungen, welche die Jainas als der eigenen Sekte gleichartig empfinden konnten, in ein sehr frühes Zeitalter zurück. Doch muss es fraglich bleiben, ob ein Lehrer wie dieser in der Tat in die Entwicklungslinien, die wir hier verfolgen, hineingehört; dass an sich nichts der Annahme von sektenartigen Bildungen im Wege steht, die jenen Entwicklungen der Zeit nach weit vorangehen, ist oben S. 35, Anm. 1 ausgeführt worden.

Digitized by Google

ihres eigenen Standes erschien, zeigt ein buddhistischer Text, der die rechten Samanas schildert: „Die edlen Jünglinge, die voll innerer Zuversicht aus der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen sind, ohne Falsch, ohne Trug, ohne Gleisnerei, nicht aufgeblasen und hochmütig, keine Schwätzer und Plapperer ... dem Weltdasein abgeneigt, in Weltabgewandtheit vorangehend, stark und vorwärts strebend, aufmerksam und klar, voll Vertiefung und Sammlung, weise, mit offenem Ohr und rechtem Wort."

Dass freilich in den Kreisen der Samanas neben solch ernsten und tiefen Auffassungen des geistlichen Lebens auch sehr andersgeartete platte oder abstruse Anschauungen, Stimmungen, Lebensformen standen, versteht sich von selbst. Da waren Asketen, die in Kasteiungen lebten, sich durch lange Zeiträume die Nahrung entzogen, sich nicht wuschen, sich nicht niedersetzten, auf Dornenlagern ruhten. Da waren die Anhänger des Glaubens an die sühnende Kraft des Wassers, die durch beständige Waschungen alle Schuld, die ihnen anhaftete, zu tilgen bedacht waren. Nicht sehr weit in den Ansprüchen an ihre asketischen Leistungen gingen andre, deren Wahlspruch hiess: „Nichts Böses ist in den Lüsten. Was für Gefahren erblicken denn jene verehrten Samanas und Brahmanen in den Lüsten, dass sie Vermeidung der Lüste, Verachtung der Lüste predigen? Diese geistliche Schwester ist zart, weich, schön behaart; es ist ein Vergnügen sie in die Arme zu schliessen." Unter den vielerlei heiligen Männern gab es auch „Hundeheilige", deren Gelübde darin bestand, ihre Speise wie Hunde von der Erde aufzuschnappen und überhaupt in allen Dingen es den Hunden gleichzutun; andre lebten als „Kuhheilige", und so liefern die buddhistischen Berichte eine nicht geringe Musterkarte verschiedenster Arten von Heiligen, die nicht alle ihre Heiligkeit vor dem Schicksal des Lächerlichen und vor ernsteren Gefahren, als das Lächerliche ist, glücklich zu bewahren gewusst haben. —

Unter den Richtungen des Asketentums, welche der

Digitized by Google

entstehende Buddhismus vorfand, verdient eine besonders hervorgehoben zu werden, die für das buddhistische wie überhaupt für das indische geistliche Leben von hervorragender Bedeutung gewesen ist: der Yoga, wörtlich die „Anspannung“ [1]). Der Yoga war die merkwürdigste Zwitterbildung: auf den aus fernster Vergangenheit stammenden Wunderglauben an die Zauberwirkung von Kasteiungen hatte das philosophische Zeitalter seine abstrakten Spekulationen aufgepfropft. Mit echt indischer, pedantischer Lehrhaftigkeit stellte man Theorien darüber auf, wie der Asket, in bestimmten Haltungen dasitzend, die Sinne von der Welt der Objekte zurückziehend, mit gewaltsam künstlicher Technik den Atem anhaltend oder regulierend, das Denken starr auf einen einzigen Punkt fixierend den Mechanismus der Seele immer mysteriösere Leistungen vollbringen liess. Wunderkräfte, weltdurchdringende Erkenntnisse wurden dem zu teil, der solche Meisterschaft erreicht hatte. Ihm gehörte die Fähigkeit, den eigenen Körper zu vervielfachen, auf dem Wasser zu wandeln, in die Höhe aufzufliegen, die Gedanken der andern zu durchschauen, die früheren im Lauf der Seelenwanderung durchlebten Existenzen zu überblicken. Durch immer schwindelndere Höhen der Versenkung lernte er emporsteigen, bis sich ihm in der letzten, höchsten Region die Pforte der Erlösung von der Welt der Vergänglichkeit und ihren Leiden öffnete.

Dass die Theorien wie die praktischen Uebungen dieses Yogawesens schon in Buddhas Zeit und in den ihn umgebenden Kreisen eine bedeutende Rolle gespielt haben, lässt sich nicht bezweifeln. Der Glaube an die Wunderkräfte des Yogin, an sein übernatürliches Wissen um vergangene Daseinsformen und Aehnliches wird in den altbuddhistischen Texten als ein allgemein verbreiteter behandelt; die Bud-

[1]) Ich verweise hier insonderheit auf den Aufsatz Senarts, „Bouddhisme et Yoga“, Revue de l'histoire des religions 42, 345 ff., sowie auf Jacobi, Nachr. der Gött. Gesellsch. der Wiss. 1896, S. 50.

Digitized by Google

dhisten nehmen so gut wie alle Welt an diesem Glauben teil. Vornehmlich aber ist die buddhistische Ueberlieferung an Zeugnissen reich, die sich auf yoga-artige Versenkungen beziehen. Wir werden in der Darstellung von Buddhas Leben den zwei Lehrern begegnen, deren geistlicher Leitung sich der erlösungsdurstige, zur Buddhaschaft bestimmte Jüngling anvertraut hat. Beide sollen ihn in der Kunst von Versenkungen nach der Weise des Yoga unterwiesen haben. Als dann Buddha selbst in heiliger Nacht die erlösende Erkenntnis zu ergreifen im Begriff war, soll sein Geist durch vier Stufen ekstatischer Versenkungen hindurch dem entscheidenden Augenblick entgegengegangen sein. Diese vier Stufen kehren in den dogmatischen Erörterungen der heiligen Texte zu zahllosen Malen wieder: nie aber werden sie als ein von Buddha zuerst erworbener oder nur ihm und den Seinen eigener Besitz behandelt, vielmehr wird die Kunde von ihnen ausdrücklich auch Andersgläubigen zugeschrieben [1]). Die psychologischen Formeln dieser vier Versenkungen nun berühren sich bis in die Einzelheiten der technischen Ausdrucksweise auf das engste mit den Erklärungen, welche die Yogalehre von vier zusammengehörigen Stufen ihrer Versenkungen gibt [2]). Wir werden später eingehend zu zeigen haben, wie die Uebungen des Sichversenkens von den Jüngern Buddhas durchweg als ein wichtiges, wenn auch nicht als höchstes oder einziges Vehikel des Erlösungsstrebens behandelt worden sind: auch hier wie an so vielen andern Stellen hat der Buddhismus unzweifelhaft nichts Neues geschaffen, sondern Vorhandenes sich angeeignet, freilich wohl nicht ohne es zu verinnerlichen und von mancher Missbildung zu reinigen.

---

[1]) Siehe Rhys Davids, „Dialogues of the Buddha" S. 51, Anm. 1.

[2]) Dies hat namentlich Senart in seinem angeführten Aufsatz vortrefflich nachgewiesen.

Digitized by Google

Sophistik

Gewisse Erscheinungen, die sich in dem regen Treiben der dem Buddhismus vorangehenden und gleichzeitigen asketischen und philosophierenden Kreise entwickelten, lassen sich als eine Art indischer Sophistik bezeichnen: wo ein Sokrates kommen soll, dürfen die Sophisten nicht fehlen. Die Bedingungen, unter denen diese Sophistik entstand, sind in der Tat denjenigen, welche ihr griechisches Gegenbild hervorgerufen haben, durchaus gleichartig. Auf den Spuren der Männer, die in Griechenland mit ihren einfachen, grossen Ideen dem Denken die Bahnen geöffnet haben, wie die Eleaten und der dunkle Ephesier, folgen die Gorgias, die Protagoras und eine ganze Schar formgewandter, frivol angehauchter Virtuosen der Dialektik und Rhetorik. Aehnlich knüpft in Indien an die ernsten Denker aus der klassischen Zeit der brahmanischen Spekulation eine jüngere Generation von Dialektikern an, Disputierkünstler von überwiegend materialistischem oder skeptischem Anstrich, die es verstehen, vielleicht mit etwas primitiven Mitteln, aber immerhin mit Leichtigkeit und Geschick, die Ideen ihrer grossen Vorgänger nach allen Seiten hin zu wenden, zu modifizieren, in ihr Gegenteil umschlagen zu lassen. Theorie über Theorie wird, wie es scheint, mit ziemlich leichtem Baumaterial aufgebaut; von der einen schweifen die Schüler zur andern, „greifen zu, lassen los, wie der Affe, der nach dem Ast greift und ihn wieder fahren lässt“ [1]). Wir kennen nicht viel mehr, als eine Reihe von Schlagworten: da handelt es sich um Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt und des Ich, oder um eine Vermittlung dieser Gegensätze, Ewigkeit nach einer Seite, Vergänglichkeit nach einer andern Seite, oder um Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, oder um die Behauptung von Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich, oder um die Leugnung der Endlichkeit so gut wie der Un-

[1]) Sutta Nipâta v. 791.

Digitized by Google

endlichkeit. Man streitet über die Existenz einer jenseitigen Welt, über die Fortdauer nach dem Tode. Um zu ermitteln, ob es eine Seele gibt, lässt man einem zum Tode verurteilten Verbrecher die Haut, das Fleisch, die Knochen aufreissen: die Seele findet sich nicht. Man lässt einen Verbrecher vor und nach der Hinrichtung wägen; man findet den Toten schwerer als den Lebendigen und schliesst, dass von einer im Tode entweichenden Seele nicht die Rede sein kann. Der Mensch, lehrt Ajita, besteht aus den vier Elementen. Stirbt er, so kehrt Erde zur Erde zurück; vier Träger mit der Bahre tragen ihn zur Verbrennungsstätte; was von ihm übrig bleibt, sind die taubengrauen Gebeine. Auch um die Freiheit des Willens, um das Vorhandensein einer sittlichen Wiedervergeltung bewegt sich der Streit. Makkhali Gosâla, welchen Buddha den schlimmsten aller Irrlehrer genannt haben soll, erklärt den Willen für unfrei: „Es gibt keine Macht (zu handeln), es gibt keine Kraft, der Mann hat keine Stärke, der Mann hat keine Gewalt; alle Wesen, alles was da atmet, alles Seiende, alles Lebende ist ohnmächtig, machtlos, kraftlos; durch Schicksal, Fügung, Natur wird es seinem Ziel zugeführt;“ — jedes Wesen geht durch eine bestimmte Reihe von Wiedergeburten hindurch, an deren Abschluss der Tor so gut wie der Weise „ein Ende des Leidens macht“. Pûrana Kassapa, der Leugner sittlicher Weltordnung, lehrt: „Wenn man am südlichen Ufer des Ganges einherzieht, mordet und morden lässt, zerstört und zerstören lässt, peinigt und peinigen lässt, man lädt keine Schuld auf sich; es gibt keine Strafe der Schuld. Wenn man am nördlichen Ufer des Ganges einherzieht, Gaben verteilt und verteilen lässt, opfert und opfern lässt, man tut damit kein gutes Werk; es gibt keinen Lohn für gute Werke.“ Auch die Anfänge eines logischen Skeptizismus tauchen auf, die beiden Lehren, deren Schlagworte lauten: „Alles scheint mir wahr“ und „Alles scheint mir unwahr“, wo dann selbstverständlich dem Dialektiker, der alles für unwahr erklärt, alsbald mit der Frage begegnet wird, ob er auch diese

Digitized by Google

seine eigene Theorie, dass alles unwahr sei, gleichfalls als unwahr anerkenne. Vor Anhängern, Gegnern und grossen Volksmassen lassen sich professionelle Disputierkünstler und „Haarspalter" — dies Wort kommt schon jetzt in Indien auf — hören und bewundern, Leute die „einhergehen mit ihrem Scharfsinn Systeme zerspaltend", die „sich streitlustig in die Versammlung stürzen, als Narren der eine den andern brandmarken". Aehnlich, wenn auch ein gutes Teil plumper, wie ihre griechischen Doppelgänger, lassen sie prahlerische Verkündigungen ihrer dialektischen Unüberwindlichkeit vor sich ausgehen. Saccaka sagt: „Ich kenne keinen Samana und keinen Brahmanen, keinen Lehrer, keinen Meister, kein Haupt einer Schule, auch wenn er sich den heiligen höchsten Buddha nennt, der, wenn er im Redekampf mir gegenübersteht, nicht zittern, wanken, erbeben, dem nicht der Schweiss ausbrechen würde. Und wenn ich eine tote Säule mit meiner Rede bekämpfte, würde sie vor meiner Rede erzittern, wanken, erbeben; wie viel mehr ein menschliches Wesen!" Möglich, dass die Buddhisten, auf deren Berichte wir hier angewiesen sind, in ihrer Animosität gegen diese Klasse von Dialektikern die Farben stärker als billig aufgetragen haben; erdichtet ist der ganze Typus einer solchen Sophistik gewiss nicht. —

In diese Zeit tiefer und vielseitiger geistiger Bewegungen, die von den Kreisen brahmanischer Denker weit hinaus in das Volk gedrungen sind — eine Zeit, in der schon die Virtuosität skeptischer Dialektik anfängt, die sittlichen Ideen anzutasten, in der sich ein leidenschaftliches Verlangen nach Erlösung von der Last und den Aengsten des Daseins mit deutlichen Zeichen um sich greifender sittlicher Zersetzung berührt: in diese Zeit fällt das Auftreten Gotama Buddhas.

Digitized by Google

Erster Abschnitt

Buddhas Leben

Erstes Kapitel

Die Beschaffenheit der Tradition. Legende und Mythus

Unter den Texten, die vom Leben Buddhas erzählen, stand für die ältere geschichtliche Forschung vor allem die bei den Buddhisten der nördlichen Länder, in Nepal, Tibet, China gangbare legendarische Buddhabiographie Lalita Vistara im Vordergrund. Neuerdings ist uns eine Gestalt der Ueberlieferungen erreichbar geworden, die als wesentlich älter anerkannt werden muss. Sie hat die Grundlage der Untersuchung über Buddhas Leben und ebenso über seine Lehre und seine Jüngergemeinde zu bilden: etwa wie die Erforschung des Lebens Jesu nicht irgendwelche mittelalterliche Legendenbücher zu Grunde zu legen hat, sondern das Neue Testament.

Jene ältesten uns bekannten Traditionen des Buddhismus sind die, welche sich auf Ceylon erhalten haben und von den Mönchen dieser Insel bis auf den heutigen Tag studiert werden[1]).

[1]) Zu der im folgenden gegebenen Ausführung über die Bedeutung der ceylonesischen Ueberlieferung verweise ich auf meinen Aufsatz „Buddhistische Studien", Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 52, 613 ff. (1898).

Digitized by Google

In Indien selbst unterlagen die buddhistischen Texte von Jahrhundert zu Jahrhundert immer neuen Wandlungen; die Erinnerungen der alten Gemeinde traten hier immer mehr hinter der Poesie und der Phantasterei späterer Generationen zurück. Diese Umgestaltungen sind es, die dem Lalita Vistara und den ihm verwandten Textmassen das Gepräge gegeben haben. Die Gemeinde von Ceylon hingegen blieb dem einfach schlichten „Wort der Aeltesten" (Theravâda) treu, einer Gestalt der heiligen Ueberlieferungen, in welcher neben dem Altüberkommenen zwar an manchen Stellen gewisse rein äusserlich an jenes herantretende, relativ moderne Produktionen nicht ausgeschlossen blieben[1]), das Alte selbst aber, von diesen Neubildungen unberührt, in allem Wesentlichen sich unangetastet erhalten hatte. Der Dialekt selbst dieser Texte trug dazu bei, sie vor

[1]) Hierhin rechne ich — um von der jüngsten der drei grossen kanonischen Textgruppen (Piṭaka), der des Abhidhamma, abzusehen — unter den die Gemeindeordnungen (Vinaya) betreffenden Texten den Parivâra, sowie die zwei an den Schluss des Cullavagga angeschobenen Kapitel mit dem Bericht über die beiden ersten Konzilien. Ohne Zweifel treten aber auch im Sutta Piṭaka ähnliche jüngere Produkte auf. Es scheint, dass sie hier in der letzten, weniger fest in sich geschlossenen der fünf grossen Sammlungen, dem Khuddaka Nikâya — neben andern offenbar sehr alten Elementen; vgl. Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 52, 654, Anm. 2 — ihre Stelle gefunden haben. So möchte ich den Buddhavamsa für wesentlich jünger halten, als das Gros der alten Texte. Darauf weist ebensowohl die ganze Diktion, die Stilisierung der poetischen Darstellung hin wie eine Reihe einzelner Züge, z. B. die Nennung der sieben pakaraṇa (24, 6) oder die Erwähnung (26, 2), dass bei Buddhas erster Predigt 18 Koṭis (180 Millionen) von Wesen bekehrt worden sind (vgl. den Jâtakakommentar vol. I, p. 82 und dagegen Mahâvagga I, 6). Gewiss ist es kein Zufall, wenn gerade in diesem Text die Buddhalegende fester fixiert, in einer dem späteren Typus näherstehenden Gestalt auftritt als sonst wenigstens im grossen und ganzen in den Piṭakas der Fall ist, wenn z. B. von den einzelnen Buddhas der Reihe nach angegeben wird, mit was für einem Gefährt sie „nimitte caturo disvâ" („nach Erblickung der vier Zeichen") ihr Haus verlassen haben, was für ein Baum ihr Bodhibaum war u. s. w.

Digitized by Google

Fälschungen zu schützen: die Sprache gewisser, noch nicht mit voller Bestimmtheit festgestellter Teile des indischen Kontinents — allem Anschein nach von Gegenden, deren Gemeinden und Missionen bei der Verbreitung des Buddhismus nach Ceylon einen wichtigen Anteil gehabt haben[1]). Diese Sprache der vom Festland herüber gebrachten Texte („Pâli") ehrte man in Ceylon als heilige Sprache; man meinte, dass Buddha selbst und alle Buddhas vergangener Weltalter in ihr geredet hätten. Die dann auf der Insel selbst entstehende, in deren Volksdialekt geschriebene religiöse Literatur stand zwar dem Eindringen jüngerer Legenden und Spekulationen offen; eben dieser Umstand aber stellte eine Ableitung dar, welche den Pâlitexten selbst gegen die Vermischung mit solcherlei Elementen wirksamen Schutz bot.

Dass uns übrigens in Zukunft Bestandteile von Redaktionen des heiligen Kanon erreichbar werden können, welche an Altertümlichkeit hinter dem ceylonesischen Exemplar nicht zurückstehen, wird man, wenn man die Titel der in chinesischen Uebersetzungen erhaltenen, auf eine Reihe altbuddhistischer Schulen sich verteilenden Texte überblickt[2]), als möglich zugeben müssen. Einstweilen haben die uns zugänglich gewordenen Proben dieser Uebersetzungsliteratur

[1]) Nach der in Ceylon fast zu kanonischem Ansehen gelangten Kirchengeschichte der Insel, die uns zuerst in Texten des 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. vorliegt, die aber auf erheblich älteren Aufzeichnungen beruhen muss, wäre Mahinda, der Sohn des grossen indischen, in Pâtaliputta residierenden Königs Asoka (um 260 v. Chr.), der Bekehrer von Ceylon gewesen. Die Tradition ist offenbar in wesentlichen Stücken zurechtgemacht; wie viel oder wie wenig Wahrheit in ihr enthalten ist, lässt sich einstweilen nicht mit Sicherheit beurteilen. In jedem Fall aber ist es wahrscheinlich, dass für die Verpflanzung der ganzen umfangreichen Literatur des Buddhismus nach der Insel vielmehr deren anhaltender Verkehr mit den ihr mehr oder minder naheliegenden Teilen des Kontinents als eine solche aus weitester Ferne kommende Mission ins Gewicht gefallen ist.

[2]) Unter den Vorlagen der chinesischen Uebersetzungen ist übrigens auch die Pâliliteratur direkt vertreten, wie J. Takakusu, Journal R. As. Soc. 1896, 415 ff. gezeigt hat.

Digitized by Google

für die kanonische Authentizität vieler der wichtigsten Pâlitexte, neben welche sie sich als Parallelexemplare niederen Ranges stellen, eine Bestätigung nach der andern geliefert, deren jene freilich kaum bedürfen würden. Dass hier wirklich Aelteres als die Pâlibücher zum Vorschein kommen wird, ist nach den bisher gemachten Erfahrungen nicht zu erwarten[1]). Und mit noch viel grösserer Entschiedenheit darf, wenn wir die Vergleichung auf die in Nepal entdeckten Texte wie den oben erwähnten Lalita Vistara oder auch das Divya Avadâna und das Mahâvastu richten, für die Pâliüberlieferung[2]) der entschiedenste Vorrang in Anspruch genommen werden[3]). Das zeigt sich in der Sprache, dem Stil, in der Technik der Verskunst. In der altertümlichen Einfachheit der Pâlitexte weht noch ein Hauch der vedischen Zeit[4]). Legendarisches ist auch in ihnen genug und übergenug vorhanden, aber mehr als beiläufige Verzierung neben dem eigentlichen religiösen Inhalt, dem das Hauptinteresse gehört. Wie anders die überladene Künstlichkeit der nepalesischen Legendenbücher, diese kindischen, endlos aneinander gereihten, mit phan-

---

[1]) Ich spreche von der Altersschätzung der Texte im ganzen; dass bei einzelnen Details das Verhältnis ein andres sein kann, soll nicht geleugnet werden.

[2]) D. h. diejenige der kanonischen Texte; wir dürfen nicht, wie gelegentlich geschehen ist, als Hauptrepräsentanten der südlichen Tradition die dem Kommentator Buddhaghosa zugeschriebene Buddhabiographie ansehen.

[3]) Auch hier soll natürlich nicht behauptet werden, dass, wo gelegentlich ein altes Textstück sich in ein nordbuddhistisches Werk eingesprengt hat (vgl. S. 89, Anm. 1), nicht auch diese Fassung des Textes Einzelheiten bewahrt haben kann, welche Verbesserungen von Details der südbuddhistischen Ueberlieferung ergeben. Es sei hier auf die textgeschichtlichen Untersuchungen verwiesen, welche Windisch in seinem Werk „Mâra und Buddha" (1895) niedergelegt hat; vgl. dazu meine Bemerkungen ZDMG. 52, 663—664 Anm.

[4]) Dies auf dem Gebiet der Metrik konkret zu veranschaulichen, habe ich in der Gurupûjâkaumudî (Festschrift zu A. Webers Doktorjubiläum, 1896) S. 9 fg. versucht.

Digitized by Google

tastischen Riesenzahlen und bombastischen Namen dekorierten Ausmalungen abwechselnd der wüstesten Furchtbarkeit und einer nicht minder wüsten Herrlichkeit. Aehnlich fallen die Vergleichungen aus, wenn sie sich auf Anordnung und Aufbau der in Ceylon und der in Nepal erhaltenen Texte und Textsammlungen richten. Wie klar liegt z. B. in dem auf das Gemeinderecht bezüglichen Schriftenkomplex (Vinaya Piṭaka) des Pâlikanon die Ursprünglichkeit der Gliederung zu Tage. Man sieht es vor Augen, wie diese Literatur aus dem alten Beichtformular (Pâtimokkha) hervorgeht und somit an eine Grundinstitution des altbuddhistischen Gemeindelebens anknüpft; man sieht dann weiter, wie sich in organischer Entwicklung Schritt für Schritt Erläuterungen und Erweiterungen an den ursprünglichen Kern ansetzen. Dagegen halte man etwa jenes konfuse Gemisch von Erzählungen und dogmatischen Exkursen, welches sich das „der Schule der edlen Mahâsânghikas gehörige, einen Teil des Vinaya Piṭaka bildende Mahâvastu“ nennt[1]): wer zu unterscheiden weiss, kann über das Wesen dieses Unterschieds nicht im unklaren sein. Dass die formelle und inhaltliche Einfachheit — oder in manchen Beziehungen wenigstens die vergleichsweise Einfachheit — der Pâlitexte etwas Sekundäres, unter dem Einfluss jüngerer Geschmacksrichtungen aus einem komplizierteren Typus nachträglich Hergestelltes sei, ist durch nichts wahrscheinlich zu machen[2]). Vielmehr würden wir

[1]) Mahâvastu vol. I, p. 2, 13. Wie dünn der Faden ist, welcher das Mahâvastu schliesslich doch mit dem Vinaya im alten und wahren Sinn dieses Worts verknüpft, glaube ich ZDMG. 52, 645, Anm. 1 gezeigt zu haben.

[2]) Vgl. dagegen die Erörterungen Senarts — auf dessen Stellung zu den die buddhistischen Traditionen betreffenden Fragen wir weiterhin zurückkommen (s. unten S. 90) — in seinem Essai sur la légende du Buddha, 2. Aufl., S. XXV fg. Er sagt u. a.: „Si les traditions du canon pâli étaient invariablement vraisemblables, leurs prétentions historiques pourraient nous impressioner.“ So weit aber, die Pâlitradition einfach für Geschichte zu nehmen, geht niemand.

Digitized by Google

umgekehrt, wenn wir die Pâlitexte nicht besässen, doch aus den Spuren, die sich in den nordbuddhistischen Werken erhalten haben, eben einen Typus wie den in der Pâlirezension jetzt vorliegenden als den Ausgangspunkt dieser geistlichen Literatur mit Sicherheit rekonstruieren können. Denn auf Schritt und Tritt zeigen sich zwischen oder hinter den in den jüngeren Stilarten abgefassten Partien, die das Gros jener Werke ausmachen, als ein von diesen Neugestaltungen sich deutlich abhebender Untergrund, oft in grosser Ausdehnung, Reste und Spuren eines andern Stils, welche eben den für uns durch den Pâlikanon tatsächlich repräsentierten Typus zeigen und oft mit umfangreichen Abschnitten dieses Kanon geradezu identisch sind[1]).

Dass Legendarisches darin vorhanden ist, widerspricht nicht dem Faktum, dass dies Legendarische hier auf älterer Stufe steht, und dass das Geschichtliche in grösserer Reinheit vorliegt, als bei den nördlichen Buddhisten.

[1]) Für den Lalita Vistara wird das hier Gesagte durch meine Ausführungen in den Verhandlungen des fünften intern. Or. Kongresses II, 2, S. 113 ff. veranschaulicht. Im Divya Avadâna beobachte man etwa, wie in Kap. 17 auf den Stamm eines im alten Stil gehaltenen Sûtra — dasselbe ist dem Mahâparinibbâna Sutta der Pâlitradition eng verwandt — eine moderne Erzählung aufgepfropft ist. Oder man sehe, wie im Zusammenhang einer modernen Geschichte, in welcher die Könige Vindusâra und Aśoka auftreten, ein Mönch erscheint, der „ein Sûtra rezitiert" (p. 375), und wie nun der Text dieses Sûtra, von seiner Umgebung sich auf das schärfste abhebend, genau die Diktion der Pâlitexte repräsentiert. Ich muss mich an dieser Stelle auf diese kurzen Hindeutungen beschränken, neben denen ich auf Windisch, Mâra und Buddha S. 1. 2. und auf meine ausführlichen Darlegungen ZDMG. 52, 643 ff. verweise. In dem zuletztgenannten Aufsatz habe ich S. 667–673 zu veranschaulichen versucht, wie eine ohne jede Rücksicht auf die Pâliliteratur vorgenommene Analyse nordbuddhistischer Texte — des Lalita Vistara oder des Mahâvastu — vielfach in dem Chaos, welches diese auf den ersten Blick darbieten, einen Kern wichtigster Glaubensvorstellungen und Erzählungen mit voller Bestimmtheit von umhüllenden Ausschmückungen zu unterscheiden erlaubt: dieser Kern aber erweist sich als genau identisch mit dem im Pâlikanon ohne weiteres rein und ungemischt zu Tage liegenden Gehalt.

Digitized by Google

Nach dem allen kann allein die Prüfung der Pâlitradition zur Entscheidung der Frage führen, der wir uns jetzt zuzuwenden haben: ob und inwieweit uns von Buddha und seinem Leben geschichtliche Kunde erhalten, wie weit die Wirklichkeit hier durch Dichtung und Mythus zugedeckt ist. Mit glänzendem Scharfsinn hat Senart[1]) die Ansicht vertreten, dass allen Hauptpartien der traditionellen Erzählung von Buddha nicht die Erinnerung an irdisch-menschliche Ereignisse, sondern der uralte Naturmythus von der leuchtenden Laufbahn des Sonnenheros zu Grunde liege. Haben wir die weitgehende Resignation, welche derartige Auffassungen unserm Verlangen nach geschichtlicher Wirklichkeit auferlegen würden, als berechtigt anzuerkennen?

Die Texte des heiligen Pâlikanon zeigen uns nun zuvörderst, dass in der Buddhistengemeinde von Anfang an, so weit wir die Aeusserungen ihres religiösen Bewusstseins zurückverfolgen können, die Ueberzeugung festgestanden hat, dass der Zugang zum seligmachenden Erkennen und heiligen Leben den Gläubigen durch das Wort eines Lehrers und Stifters der Gemeinde eröffnet ist, den man als den Erhabenen (bhagavâ) oder als den Erkennenden, den Erwachten (buddha) bezeichnet. Wer in die geistliche Brüderschaft einzutreten begehrt, spricht dreimal die Worte: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha; ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre; ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde.“ Bei der halbmonatlichen Beichtfeier, deren Liturgie den allerältesten Denkmälern des buddhistischen Gemeindelebens zugehört, ermahnt der Mönch, welcher die

[1]) In der S. 88, Anm. 2 angeführten Schrift, deren zweite Auflage (diese ist im folgenden zitiert) übrigens in mancher Hinsicht die Skepsis der ersten nicht unwesentlich mildert. Hier darf noch auf die leider nur kurzen Andeutungen desselben Forschers in der Revue de l'hist. des religions 42, 358 verwiesen werden. — Einen andern Weg als Senart geht Kern, der in seiner „Geschiedenis van het Buddhisme in Indië“ die Erzählungen der Buddhalegende auf astronomische Verhältnisse deutet.

Digitized by Google

Feier leitet, die anwesenden Brüder, keine Sünde, die sie begangen, zu verschweigen, denn Verschweigen ist Lügen, „wissentliche Lüge aber, ihr Brüder, ist ein Hindernis geistlichen Lebens; also hat der Erhabene gesagt". Und dieselbe Beichtliturgie charakterisiert Mönche, die sich zu Irrlehren bekennen, dadurch dass sie ihnen die Worte in den Mund legt: „Also verstehe ich die Lehre, die der Erhabene verkündet hat," u. s. w. Ueberall wird als Quelle der Wahrheit und des heiligen Lebens nicht eine unpersönliche Offenbarung, auch nicht das eigene Denken, sondern die Person, das Wort des Meisters, des Erhabenen, des Buddha anerkannt.

Und diesen Meister betrachtet man nicht als einen Weisen jener Vorzeit, bei deren Bemessung die indische Phantasie so gern mit den ungeheuersten Zeiträumen zu spielen pflegt, sondern man weiss von ihm als von einem Menschen, der in nicht ferner Vergangenheit gelebt hat. Von seinem Tode bis zum Konzil der siebenhundert Aeltesten zu Vesâlî (um 380 vor Chr.) rechnet man ein Jahrhundert, und es kann für ausgemacht gelten, dass die grosse Hauptmasse der heiligen Texte, in welchen von Anfang bis zu Ende seine Person und seine Lehre im Mittelpunkt steht, in denen von seinem Leben und Tode erzählt wird, noch vor dieser Kirchenversammlung verfasst worden ist; die ältesten Bestandteile dieser Texte, wie das eben erwähnte Beichtformular, gehören sogar aller Wahrscheinlichkeit nach eher dem Anfang als dem Ende dieses ersten Jahrhunderts nach Buddhas Tode an. Die Zeit also, welche die zu vernehmenden Zeugen von den Ereignissen trennt, über welche sie auszusagen behaupten, ist kurz genug; sie ist nicht viel länger, vielleicht überhaupt nicht länger, als die Zwischenzeit zwischen dem Tode Jesu und der Abfassung unsrer Evangelien. Ist es glaublich, dass während eines solchen Zeitraums in der Gemeinde Buddhas die echte Erinnerung an sein Leben durch das auf seine Person übertragene Sagengedicht vom Sonnenhelden mehr oder minder ver-

Digitized by Google

drängt werden konnte? Verdrängt werden unter einer Genossenschaft von Asketen, in deren Ideenkreise, nach dem Zeugnis der Literatur, die sie uns hinterlassen haben, eher alles andre lebendige Geltung hatte, als jene Naturmythen?

Oder sehen die Umgebungen, in welche die heiligen Texte die Person Buddhas hineinstellen, irgend nach einer Welt mythischer Dichtungen aus? Die Pälibücher — diesem Eindruck wird sich ein vorurteilsfreier Leser schwerlich entziehen können — geben eine sehr konkrete Vorstellung von dem Treiben der geistlichen Kreise Indiens in der Periode, in welche Buddha hineingehört; wir erfahren die anschaulichsten Details von den heiligen Männern, die bald für sich allein, bald zu Gemeinden zusammengeschart, mit und ohne Organisation, die einen tiefer, die andren flacher dem Volke Heil und Erlösung verkündeten. Und inmitten dieser durchaus den Stempel irdischer Realität tragenden Schilderungen erscheinen speziell eine oder zwei Figuren, bei denen wir über ausnahmsweise günstige Mittel verfügen, um über ihre Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit urteilen zu können. Als Zeitgenossen Buddhas werden stehend sechs grosse Lehrer genannt, für die Buddhisten natürlich gefährliche Irrlehrer, die Häupter von sechs andersgläubigen Sekten. Einen von ihnen, den Nâtaputta, finden wir, nach Bühlers und Jacobis schöner Entdeckung, in den Texten der noch heute in Indien zahlreich vertretenen Jainasekte als den Begründer und Heiland dieser Sekte wieder; er nimmt bei ihr eine Stellung ein genau derjenigen analog, die von den Buddhisten Buddha beigelegt wird. Für diesen Nâtaputta also und seine Gemeinde besitzen wir zwei Reihen von Zeugnissen, die seiner eigenen Anhänger, für welche er der Heilige, der Erleuchtete, der Ueberwinder (Jina), der Buddha ist — auch diesen letzten Ausdruck brauchen die Texte der Jainas —, und anderseits die Angaben der Buddhisten, die ihn als irrlehrerisches Asketenhaupt betrachten. Abgesehen nun von kleinen Ungenauigkeiten oder Entstellungen auf seiten der buddhistischen

Digitized by Google

Berichte, wie man sie nicht anders erwarten kann, bestätigen hier die Traditionen der Jainas und der Buddhisten einander in der schlagendsten Weise[1]). So in Bezug auf eine Reihe von Punkten der jainistischen Dogmatik; so in Betreff der Nacktheit der Jainamönche; so in der Notiz, dass Nâtaputta in der Stadt Vesâlî eine starke Anhängerschaft besessen habe. Besonders bemerkenswert ist, dass zufällig sowohl die Buddhisten wie die Jainas den Ort namhaft machen, an welchem Nâtaputta gestorben ist; beide nennen die Stadt Pâvâ.

Es lässt sich hinzufügen, dass noch über einen andren der erwähnten sechs Lehrer, den Makkhali Gosâla, die buddhistische wie die jainistische Tradition zwei voneinander durchaus unabhängige Reihen von Notizen erhalten haben[2]), deren Zusammentreffen in den wesentlichsten Punkten auch hier wieder an der Glaubwürdigkeit dieser Ueberlieferungsmassen keinen Zweifel lässt.

Solche Uebereinstimmung der Zeugnisse über Personen und Umstände macht uns fühlbar, dass wir uns hier auf dem festen Boden historischer Realität bewegen. Es ist evident, dass Buddha ein Mönchshaupt war von eben dem Typus, welchem auch Nâtaputta, welchem Gosâla angehörte,

[1]) Dies hat eingehend Bühler gezeigt (Almanach der Kais. Akademie der Wissensch., Wien 1887, S. 246 ff.), dem ich mich hier nur durchaus anschliessen kann; vgl. auch Jacobi, Sacred Books XXII, p. XVI fg.; XLV, p. XV fg. Zu den kleinen Inkorrektheiten der buddhistischen Angaben, beispielsweise in Bezug auf das brahmanische Gotra-Cognomen des Nâtaputta, vergleiche man etwa die Fehler in der Aufzählung der vedischen Sänger bei den Buddhisten (Mahâvagga VI, 35, 2).

[2]) Man sehe über Makkhali Gosâla Hoernles Exkurse in seiner Ausgabe des Uvâsagadasâo; denselben in den Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1898, 41; Leumann, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III, 328 ff.; O. Schrader, Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahâvîras und Buddhas 12. 34 fg.; Rhys Davids, Dialogues of the Buddha 71, Anm. 1. — Ueber Gosâlas Beziehungen zu Nâtaputta vgl. besonders Jacobi, Sacred Books XLV, p. XXIX fg. und Hoernle in den Proceedings a. a. O.

Digitized by Google

dass er in der Tracht und mit allem, was die äussere Erscheinung eines Asketen ausmachte, von Stadt zu Stadt zog, lehrte und einen Kreis von Jüngern um sich sammelte, denen er ihre Ordnungen gab, wie die Brahmanen und die andren Mönchsgenossenschaften die ihren hatten.

So viel wenigstens dürfen wir auch im allerungünstigsten Fall als unser sicheres Wissen, so sicher wie ein Wissen von derartigen Dingen überhaupt sein kann, in Anspruch nehmen.

Aber ist hiemit das Erreichbare erschöpft? Sind inmitten der Sagenmasse, welche die Ueberlieferung bietet, nicht noch weitere, bestimmtere Züge von geschichtlicher Realität auffindbar, die zu jenem ersten Umriss hinzukommen ihn zu beleben?

Wir müssen, um diese Frage beantworten zu können, zunächst das Aussehen dieser Ueberlieferung näher beschreiben.

Als Hauptsatz muss hier vorangestellt werden: eine Biographie Buddhas aus alter Zeit, aus der Zeit der heiligen Pâlitexte, ist nicht erhalten und hat es, wie wir mit Sicherheit sagen können, nicht gegeben. Der Begriff der Biographie war an sich dem Bewusstsein jener Zeit fremd. Das Leben eines Menschen als einheitlichen Vorwurf der literarischen Behandlung zu erfassen, dieser Gedanke, so natürlich er uns erscheint, war in jener Zeit noch nicht gedacht worden.

Es kam dazu, dass damals das Interesse am Leben des Meisters durchaus hinter dem auf seine Lehre gerichteten zurücktrat. Ist es doch in den Kreisen der altchristlichen Gemeinde und in denen der sokratischen Schule nicht anders ergangen. Ehe man das Leben Jesu in der Weise unsrer Evangelien aufzeichnete, war in den jungen Gemeinden eine Sammlung von Reden und Aussprüchen Jesu (λόγια κυριακά) verbreitet; dieser Sammlung war von eigentlich erzählendem Stoff eben nur so viel beigefügt, wie nötig war, um die Veranlassung, die äusseren Umstände, unter denen die ein-

Digitized by Google

zelnen Reden gehalten worden, mitzuteilen. Auf historischen Pragmatismus oder auf chronologische Treue machte diese Sammlung von Reden Jesu keinen Anspruch. Aehnlich die sokratischen Denkwürdigkeiten des Xenophon. Die Art und Weise des sokratischen Wirkens wird hier an einer reichen Fülle einzelner Gespräche des Sokrates veranschaulicht. Das Leben des Sokrates aber hat uns weder Xenophon noch irgend einer der alten Sokratiker mitgeteilt. Was sollte sie auch dazu bewegen? Die Gestalt des Sokrates war den Sokratikern merkwürdig durch die Worte der Weisheit, die von den Lippen des grossen Sonderbaren gekommen sind, nicht durch ihre ärmlichen äusseren Lebensschicksale.

Die Entwicklung der Ueberlieferungen von Buddha entspricht diesen Gegenbildern so genau wie möglich. Früh hat man angefangen, die Reden, die der grosse Lehrer gehalten, oder wenigstens Reden in der Art und Weise, wie er sie gehalten, zu fixieren und in der Gemeinde zu überliefern. Wo und zu wem er jedes Wort gesagt hatte oder gesagt haben sollte, unterliess man nicht zu bemerken; das gehörte dazu, die Situation konkret zu fixieren und dadurch gewissermassen die Authentizität der betreffenden Worte Buddhas zu verbürgen. Wann Buddha aber so oder so geredet, danach fragte man nicht. Die Erzählungen heben an: Zu einer Zeit — oder: zu dieser Zeit verweilte der erhabene Buddha an dem und dem Orte. Für das Wann der Dinge hat man überhaupt in Indien nie ein rechtes Organ gehabt. Und vollends im Leben eines Asketen wie Buddha verfloss ein Jahr nach dem andren so vollkommen gleichmässig, dass es der Gemeinde als sehr überflüssig erscheinen musste, zu fragen: wann ist dies und das geschehen, dies und das Wort gesprochen worden? — falls man überhaupt an die Möglichkeit einer solchen Frage gedacht hat[1]).

[1]) Später hat man sich übrigens diese Frage in der Tat aufgeworfen und war dann auch selbstverständlich keinen Augenblick in

Digitized by Google

Gewisse Ereignisse aus dem Laufe seines Wanderlebens, Begegnungen mit diesem und jenem andren Lehrer, mit diesem und jenem weltlichen Gewalthaber waren verbunden oder verbanden sich mit der Erinnerung an die eine und die andre wirkliche oder erfundene Rede; vor allem die Anfangsstadien seiner öffentlichen Laufbahn, die Bekehrung seiner ersten Jünger, und dann wieder das Ende, seine Abschiedsreden von den Seinen und sein Tod standen erklärlicherweise im Vordergrunde dieser Erinnerungen. So hatte man biographische Fragmente, aber eine Biographie ist erst in viel späterer Zeit aus ihnen geformt worden.

Verhältnismässig spärlich finden sich in den älteren Quellen Nachrichten von dem früheren Leben Buddhas, von der Zeit vor dem Beginn seiner Lehrwirksamkeit oder, um mit den Indern zu reden, der Zeit vor Erlangung der Buddhaschaft, als er das erlösende Wissen, welches ihn zum Lehrer der Götter- und Menschenwelt machte, noch nicht besass, sondern suchte. Dass wir von diesen Zeiten weniger hören, ist erklärlich. Das Interesse der Gemeinde haftete nicht so sehr an der irdischen Person des Kindes und Jünglings aus dem Hause der Sakya, als an der Person des „erhabenen, heiligen, universalen Buddha". Man wollte wissen, was er geredet von dem Zeitpunkt an, wo er zum Buddha geworden war; dahinter trat jedes andre Interesse, selbst das Interesse an seinem Kampf um die Buddhaschaft zurück[1]). Erst spätere Jahrhunderte, die in ganz andrem

---

Verlegenheit sie zu beantworten. Es entstanden die grossen Listen, in denen gesagt wurde, was Buddha im 6., 7., 8. u. s. w. Jahre seiner Buddhaschaft geredet und getan hat (s. z. B. Bigandet, Life of Gaudama, p. 160 ff.). Die völlige Wertlosigkeit dieser spät entstandenen Listen liegt, wenn man das Schweigen der heiligen Texte über chronologische Dinge bedenkt, auf der Hand.

[1]) Uebrigens liegt auch in der äusseren Form der Sûtra- und Vinayatexte ein Moment, welches das Zurücktreten der Erzählungen aus Buddhas Jugend wesentlich mit bedingt. Da es sich in diesen Texten — mit verschwindenden Ausnahmen — nicht um beliebige, in frei gewählter Form gegebene Mitteilungen, sondern jedesmal um

Digitized by Google

Masstabe als die alte Zeit die Geschichte Buddhas mit Wundern über Wunder ausgestattet haben, wandten sich mit besonderer Vorliebe dazu, die Gestalt des gebenedeiten Kindes mit den ausschweifendsten Schöpfungen einer schrankenlosen Phantasie zu umgeben.

Dass doch auch die ältere, in den heiligen Pâlitexten enthaltene Ueberlieferung von sagenhaften Elementen nicht frei ist, wurde schon oben hervorgehoben und versteht sich in der Tat von selbst.

Eine Hauptgruppe dieser Elemente beruht auf dem natürlichen Bedürfnis des gläubigen Bewusstseins, das irdische Erscheinen des Welterlösers sich auch äusserlich als ein Ereignis von unvergleichlichem Gewicht kundgeben zu sehen. Für den Inder, der bei den kleinsten Vorfällen des eigenen täglichen Lebens gewohnt war und ist, allen begleitenden Zeichen die grösste Aufmerksamkeit zuzuwenden, wäre es eine unmögliche Vorstellung gewesen, dass nicht schon die Empfängnis des erhabenen, heiligen, universalen Buddha von den gewaltigsten Zeichen und Wundern hätte angekündigt, gleichsam vom ganzen Universum hätte mitgefeiert sein sollen. Ein unermesslicher Lichtglanz dringt durch das All; die Welten erbeben; die vier Gottheiten, welche die vier Himmelsgegenden in ihrer Obhut halten, kommen herbei, um über der schwangeren Mutter zu wachen. Ebenso ist die Geburt von Wundern begleitet[1]). Die Brah-

eine Lehrrede Buddhas oder um eine von Buddha für seine Jünger erlassene Verordnung handelt, konnten für die einleitende Erzählung über die Veranlassung zu der betreffenden Aeusserung Buddhas nur Erlebnisse aus seiner Buddhalaufbahn verwandt werden; seine Jugendzeit also konnte nur in gelegentlichen Anspielungen berührt werden oder so, dass ihm selbst Mitteilungen über sie in den Mund gelegt wurden.

[1]) Dass derartige Wunder von Buddhas Empfängnis und Geburt schon in den kanonischen Pâlitexten erzählt werden, gibt R. Chalmers (JRAS. 1894, 386, vgl. 1895, 751 fg.) als eine neue Entdeckung „which destroys certain views generally entertained by scholars". Doch vgl. die erste Auflage dieses Buchs S. 423. Den dort beigebrachten Stellen ist Anguttara Nikâya, Catukka § 127 hinzuzufügen.

Digitized by Google

manen besassen Aufzählungen der körperlichen Zeichen, die dem Menschen Glück und Unglück bedeuten; das Buddhakind muss selbstverständlich alle heilverkündenden Zeichen in höchster Vollendung an sich tragen, in derselben Vollendung, wie ein weltbeherrschender Monarch; die Zeichendeuter sagen: „wenn er ein weltliches Leben wählt, wird er zum Weltherrscher; entsagt er der Welt, wird er zum Buddha".

Wir brauchen die legendarischen Züge dieser Art nicht zu häufen; ihr Charakter kann kaum missverstanden werden. Wie es sich für das Bewusstsein der Christengemeinde von selbst verstand, dass alle Macht und Herrlichkeit, welche die Propheten des Alten Testaments besessen, in erhöhtem Glanze der Person Jesu beigewohnt haben musste, so legten die Buddhisten alle Wunder und Vollkommenheiten, die nach indischer Vorstellung den gewaltigsten Helden und Weisen zukommen, dem Stifter ihrer Gemeinde bei. Unter den Grundlagen nun, auf denen die indischen Anschauungen über die Eigenschaften eines allgewaltigen Helden und Weltüberwinders beruhen, fehlt selbstverständlich nicht der alte, in seiner ursprünglichen Bedeutung längst unverständlich gewordene Naturmythus; und so kann es nicht überraschen, wenn mancher der Züge, die im Kreise der Gläubigen zur Verherrlichung Buddhas erzählt wurden, zuletzt, durch manche Vermittlung hindurch, in der Tat mit dem zusammenhängt, was lange zuvor unter den Hirten und Bauern der vedischen Zeit, ja in fernen Jahrhunderten oder Jahrtausenden vor der vedischen Zeit von den göttlichen Helden der Naturmythen, den strahlenden Vorbildern alles irdischen Heldentums gesungen und gesagt worden war. Hier treffen wir auf ein wichtiges Element des Richtigen, welches der Theorie Senarts vom solarischen Buddhaheros nicht abgesprochen werden darf[1]).

---

[1]) In dem oben Gesagten liegt, wie wir uns zu dem von Senart (S. XXVIII fg.) angewandten Schlussverfahren stellen: ein Zug der

Digitized by Google

Bei einer zweiten Gruppe legendarischer Züge kann es zum Teil schon zweifelhaft sein, ob wir in ihnen nicht geschichtliche Erinnerung besitzen. Flossen die bisher erwähnten Elemente der Tradition aus dem allgemeinen Glauben an Buddhas allüberragende Macht und Herrlichkeit, so wurzeln die bei weitem hervortretenderen Züge, von denen wir jetzt sprechen wollen, teils in den speziellen theologischen Prädikaten, welche die buddhistische Spekulation dem Heiligen, Erkennenden, Erlösten beilegte, teils in den äusseren Vorkommnissen, die im Leben der indischen Asketen gang und gäbe waren und mithin nach einem Schluss, wie er jeder Legende so natürlich ist, auch im Leben Buddhas, des idealen Asketen, nicht gefehlt haben dürfen.

Was den Buddha zum Buddha macht, ist, wie der Name sagt, sein Erkennen. Dies Erkennen besitzt er nicht, wie etwa Christus, vermöge einer alles Menschliche überragenden metaphysischen Hoheit seines Wesens, sondern er hat es erworben, bestimmter ausgedrückt, erkämpft. Der Buddha ist zugleich der Jina, d. h. der Ueberwinder. Der Geschichte des Buddha muss deshalb die Geschichte des Kampfes um die Buddhaschaft vorangehen.

Zum Kampf gehört ein Feind, zum Sieger ein Besiegter. Dem Bezwinger von Leiden und Tod muss der Fürst des Todes gegenüberstehen. Wir sahen, wie sich für das indische Bewusstsein die Identifikation zwischen dem Reich

---

Legende, der in irgend einer Quelle erscheint, beweise auch für das Dasein aller übrigen, denn alle hängen zusammen, indem sie eine Einheit bilden, die älter ist als der Buddhismus. Ich meine, dass die von S. mit dem ihm eigenen bewundernswert reichen Wissen gesammelten Materialien uns kaum von etwas andrem überzeugen können als davon, dass die buddhistische Legende an vielen Stellen immer aus denselben Vorräten der alten populären Vorstellungen schöpft: wo es dann vollkommen natürlich ist, dass die Züge, welche bei den Buddhisten zusammen auftreten, schon in alter Affinität zueinander stehen.

Digitized by Google

des Todes und dem Reich dieser Welt vollzogen hat; wir erinnern uns an die Rolle, welche der Todesgott in der vedischen Dichtung von Naciketas spielt: langes Leben und alle Fülle der Lust verheisst der Gott dem Jüngling, damit er auf das Erkennen verzichte. So tritt auch dem nach der Buddhaschaft ringenden Asketen Mâra der Tod entgegen, der Herr aller Weltlust, die ja nichts ist, als der verhüllte Tod. Auf Schritt und Tritt folgt Mâra seinem Feinde und wartet des Augenblicks der Schwäche, um sich seiner Seele zu bemeistern. Es kommt kein solcher Augenblick. Durch mancherlei Misslingen, durch schwere innere Kämpfe hindurch bleibt Buddha fest.

Als er im Begriff ist, die erlösende Erkenntnis, welcher all sein Ringen gilt, zu ergreifen, tritt Mâra zu ihm, um ihn mit versuchenden Worten vom Wege des Heils abzulenken. Vergeblich. Buddha erlangt das seligmachende Wissen und die höchste Heiligkeit.

Wir wählen die Erzählung von diesem entscheidenden Ereignis, um an ihr den Gegensatz der Senartschen und unsrer eigenen Auffassung vom Wesen dieser Legenden zu veranschaulichen.

Was ist für die Vorstellung der alten Gemeinde an dem betreffenden Vorgang das Wesentliche? Durchaus nur dies, dass Buddha, unter einem Baume sitzend[1]), durch eine Reihe ekstatischer Zustände hindurchgehend, in den drei Nachtwachen einer Nacht das dreifache heilige Wissen erlangt, dass seine Seele sich von aller Unreinheit befreit und ihm die Erlösung samt der Erkenntnis von seiner Erlösung zu teil wird[2]). Diese rein theologischen Elemente

[1]) An den meisten Stellen wird der Baum übrigens nicht ausdrücklich erwähnt. Im Ariyapariyesanasutta (s. nächste Anmerkung) ist ganz allgemein die Rede davon, dass Buddha bei Uruvelâ eine liebliche Stätte gefunden habe, ein anmutiges Gehölz und einen schönen Fluss; dort habe er sich niedergesetzt und die Erlösung erlangt.

[2]) Man vergleiche Vinaya Piṭaka vol. III, p. 4 fg. und mehrere

Digitized by Google

der Erzählung überwiegen in alter Zeit an Wichtigkeit den Kampf gegen Mâra bei weitem; wo in den heiligen Pâlitexten die Erlangung der Buddhaschaft erzählt wird, ist nirgends oder fast nirgends von Mâra die Rede.

Soviel ich sehe, kann es sich nur um eine Ausnahme handeln. In einem Gedicht des Suttanipâta[1]) wird erzählt, wie Mâra mit verführerischem Wort den nach der Erlösung Strebenden — noch hat er diese nicht erlangt[2]) — zum weltlichen Leben zurückzuführen sucht. Aber jener wankt nicht: „Ich gehe aus zum Kampf gegen Mâra und sein Heer; er soll mich nicht von meiner Stelle weichen machen. Sein Heer, dem die ganze Welt samt den Göttern nicht obsiegen kann, vernichte ich." Und Mâra sieht, dass kein Angriff die Felsenfestigkeit seines Gegners erschüttern kann; unwillig macht er sich davon. Ich erwähne hier noch einen andern Text[3]), in welchem Mâra, nachdem Buddha die Buddhaschaft erlangt hat, ihn unter dem Ajapâlabaum[4]) versucht; hier wird auch von Versucherinnen erzählt, welche, als der Versucher selbst schon alles verloren gegeben hat, den Kampf von neuem aufnehmen: die Töchter Mâras, mit

---

Suttas des Majjhima Nikâya, so das Bhayabheravasutta (Nr. 4), das Dvedhâvitakkas. (Nr. 19), das Ariyapariyesanasutta (Nr. 26), das Mahâsaccakasutta (Nr. 36) u. a. m., s. auch Buddhavaṃsa II, 63—65: dazu ferner die analogen Erzählungen über die Erlangung der Erlösung durch Jünger und Jüngerinnen, wie Theragâthâ 626 ff., Therîgâthâ 172 ff. Auch das nordbuddhistische Mahâvastu erzählt an einer Stelle (vol. II, p. 131—133, vgl. ZDMG. 52, 667; an andern Stellen allerdings anders) die Erlangung der Buddhaschaft ohne den Kampf gegen Mâra.

[1]) Nr. 28, vgl. Lalita Vistara p. 327—329, Windisch, Mâra und Buddha 1 ff.

[2]) Das zeigt der Eingang des Gedichts deutlich, und es wird durch die Redaktion des Lalita Vistara bestätigt. Wenn dann trotzdem von dem Buddha oder Sambuddha die Rede ist, kann dies nur ungenaue Ausdrucksweise sein.

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 123 fg., Windisch 116 fg.

[4]) Dieser ist von dem Baum, unter dem Buddha die Erlösung gewonnen hat, verschieden.

Digitized by Google

Namen Begier, Unruhe, Verlangen. Buddha bleibt unentwegt in seiner seligen Ruhe.

Dies die schmucklosen Vorstellungen der alten Gemeinde. Die einfachen Gedanken, aus denen sie sich herausgebildet haben, liegen, scheint es, klar zu Tage. Können sie uns verdunkelt werden durch das Zaubermärchen, in welches der groteske Geschmack späterer Zeiten die alte Erzählung verwandelt hat[1])? Buddha setzt sich unter dem Baum der Erkenntnis nieder mit dem festen Entschluss, nicht aufzustehen, bis er die erlösende Erkenntnis errungen. Da naht Mâra mit seinen Heerscharen; die Dämonenmassen dringen mit feurigen Waffen, unter dem Wirbel von Orkanen, Finsternissen, niederströmenden Wasserfluten auf Buddha ein, ihn vom Baume zu vertreiben. Buddha hält unbewegt Stand. Endlich fliehen die Dämonen.

Die mythologisierende Auffassung Senarts (oben S. 90) erkennt in der Erzählung von diesem Kampf den Mythus von der Gewitterschlacht. Ist es uns möglich, uns überzeugen zu lassen? Prüfen wir die Deutung, welche jene Betrachtungsweise für einige Züge der Legende aufstellt.

Der Baum, unter dem Buddha sitzt. Mâra will ihn von dem Baum verdrängen. Der Dämon spricht: der Sitz gehört nicht dir, er gehört mir.

Also, schliesst Senart, das wahre Objekt des Kampfes ist der Baum. Er gehört Mâra; Buddha hat ihn in Besitz genommen. Ihm die Erlösung streitig machen und den Baum ihm streitig machen, ist dasselbe. Wie kommt der Baum zu dieser Wichtigkeit? Welches Band knüpft an den Besitz des Baumes den Besitz des erlösenden Wissens, auf welches Buddhas Trachten gerichtet ist?

Der Veda weiss von dem Himmelsbaum, den der Blitz zerschlägt; die Mythologie der Finnen kennt die himmlische

---

[1]) Unter den Quellen für diese jüngere, den heiligen Pâlitexten fremde Form der Legende nenne ich den Kommentar des Jâtaka (I, p. 69 ff.) und den Lalita Vistara (Kap. 19 ff.).

Digitized by Google

Eiche, welche der Sonnenzwerg umstürzt. Yama, der Todesgott des Veda, sitzt trinkend mit den Scharen der Seligen unter einem schön belaubten Baum, wie in der nordischen Sage Hels Sitz an der Wurzel der Esche Yggdrasill ist.

Der Baum ist der Wolkenbaum; in der Wolke ist das himmlische Nass gefangen und wird vom finsteren Dämon bewacht; um die Wolke und um das Ambrosia, welches sie birgt, kämpfen in der Vedasage die Mächte des Lichtes und der Finsternis ihren grossen Kampf: eben das ist der Kampf Buddhas mit den Scharen des Mâra. In der Wolkenschlacht wird das Ambrosia (amṛta), das in der Wolke weilt, errungen; die Erleuchtung und Erlösung, welche Buddha erkämpft, wird auch ein Ambrosia (amṛta) genannt; das Reich des Wissens ist die Stätte der Unsterblichkeit (padam amṛtam).

Dies die Deutung Senarts.

Werden wir dem ausgezeichneten Forscher auf dem Weg, den er hier geht, folgen können, wenn wir finden, dass die alte Erzählung von dem Vorgang unter dem Baume allein aus dogmatischen Elementen wie der Beschreibung der vier Ekstasen und des dreifachen von Buddha erworbenen Wissens gebildet ist[1])? Wenn wir beachten, dass Buddha

[1]) Oder soll man meinen, dass diese alte Erzählung dem Wesen der Sache nach eine jüngere Form der Tradition repräsentiert, als jene bunten Schilderungen, wie sie der Lalita Vistara enthält? Dass der einfachere Typus erst nachträglich, unter der Hand abstrakt gerichteter Dogmatiker, welche für derartige Legenden keinen Sinn hatten, ausgebildet sei? Was gibt uns nur den Anlass solche Umwege einzuschlagen? Die alte Erzählung enthält alle Elemente, welche den weltabgewandten Buddhajüngern, wenn sie an den entscheidenden Augenblick im Leben ihres Meisters dachten, die nächstliegenden, wichtigsten sein mussten: die heilige Sammlung der Ekstase, weltüberschauendes Wissen, Sündlosigkeit und seliger Frieden. Diese Dinge hatten für sie mit der Sache, um die es sich handelte, mehr zu tun als Wolken und Gewitter. — Auch hier kann uns übrigens die Literatur der Jainas zur Bestätigung dienen. Dort hat die entsprechende Erzählung die Gestalt, dass der Erlöser zu der und der

Digitized by Google

und Mâra in den älteren Texten — wir sollten vielleicht nur den Suttanipâta (oben S. 101) ausnehmen, wo eine ausdrückliche Erwähnung des Baumes sich übrigens nicht findet — gar nicht unter dem Baum, noch weniger um den Baum kämpfen[1])? Dass das einzige, was wir in jenen Texten vom Baum der Erkenntnis, dem angeblichen Wolkenbaum und Ambrosiabaum hören, nur dies ist, dass Buddha an seinem Fuss sass, als er sich in jene Meditationen, die ihn zur höchsten Erkenntnis geführt haben, versenkte? Kann dieser Zug der Erzählung irgend auffallen und verlangt er wirklich seine Deutung von der vergleichenden Mythologie? Wo sassen in Indien zu Buddhas Zeit, wo

---

Zeit „ausserhalb des Dorfs Jambhiyagâma, am nördlichen Ufer des Flusses Ujjuvâliyâ, auf dem Felde des Besitzers Sâmâga, nordöstlich von dem heiligen Platz Viyâvatta, nicht weit von einem Sâlabaum (folgt Beschreibung seiner Körperhaltung und des vorangegangenen Fastens), in das Schatzhaus der Meditation eingegangen, im Zentrum reiner Meditation sich befindend das Nirvâna erlangt hat, das ganze, volle, ungestörte, ungehemmte, unendliche, höchste, das absolute, erhabene Wissen und Schauen" (Âyâranga Sutta II, 15, 25; vgl. Jinacaritra 120). Es folgt eine Beschreibung seines die Welten und die Wege der Seelenwanderung überschauenden Blicks, ganz wie bei den Buddhisten, Vinaya Piṭaka vol. III, p. 5. Ist auch hier bei den Jainas ein Kampf mit dem Gewitterdämon um den Wolkenbaum ausgefallen und durch Zufall gerade dasselbe übrig geblieben, was auch in den alten Pâlitexten vorliegt?

[1]) Denn ein Kampf um den, wie wir bemerkten, in jenem Gedicht des Suttanipâta gar nicht erwähnten Baum kann doch kaum aus den Worten Buddhas (Vers 18) herausgelesen werden: „Er (Mâra) soll mich nicht von der Stätte wanken machen." Dieser einfache, von allen mythologischen Beziehungen weit entfernte Ausdruck des standhaften Beharrens empfängt seine Deutung, sofern er einer solchen bedarf, etwa aus den Schlussworten des Mahâgosingasutta (Majjh. Nik. Nr. 32): „Ein Mönch nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, setzt sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufrichtend, das Haupt mit wachsamem Denken umgebend, mit dem Entschluss nicht früher von diesem Sitz aufzustehen, bis seine Seele, vom Haften am Irdischen frei, sich von aller Unreinheit gelöst haben wird."

Digitized by Google

sitzen dort heutzutage Asketen, die kein häusliches Obdach haben, und wanderndes Volk anders als eben am Fuss von Bäumen[1])?

Und nicht glücklicher, als mit dem Baum der Erkenntnis, sind wir darin, uns von dem mythischen Gehalt der andern Elemente jener Erzählung[2]) überzeugen zu können.

---

[1]) Buddha verweilt sieben Tage lang am Fuss des Banyanenbaumes Ajapâla (Mahâvagga I, 2 und 5), ebenso lange am Fuss des Mucalindabaumes (I, 3) und des Râjâyatanabaumes (I, 4). Auf dem Wege von Benares nach Uruvelâ verlässt er die Strasse, um sich in einem Gehölz am Fuss eines Baumes niederzusetzen (I, 15, 1). Aehnlich der Mönch Kassapa (Cullavagga XI, 1, 1). Ânanda, von Buddha aufgefordert, ihn für eine Weile zu verlassen, „setzte sich nicht fern am Fuss eines Baumes nieder" (Mahâ Parinibbâna S. p. 24). In einer Beschreibung des geistlich strebenden Asketen (Majjh. Nik. vol. I, p. 181) heisst es: „Er weilt an einsamer Stätte, im Walde, am Fuss eines Baumes, auf einem Berge, in einer Höhle, in einer Berggrotte, an einer Leichenstätte, in der Wildnis, unter freiem Himmel, auf einem Haufen Stroh" (vgl. auch Cullavagga VI, 1, 1). Die Zahl dieser Belege für das Verweilen der Asketen unter Bäumen liesse sich nach Belieben vervielfachen, wenn es dessen bedürfte.

[2]) Auch nicht von der mythologischen Deutung Mâras selbst als eines Gewitterdämons. Die ursprüngliche und beherrschende Vorstellung, welche in Mâra personifiziert wird, ist die des Todes; das sagt deutlich genug der Name (Mâra, zuweilen Antaka, vgl. oben S. 62, Anm. 1). Dass dann der Todesfürst zugleich der Herrscher über das Reich irdischer Lust, der Versucher zu dieser Lust ist, und sich so mit Kâma, dem Liebesgott, berührt, ist in der Entwicklung, welche die vorbuddhistische wie die buddhistische Spekulation genommen hat, hinreichend motiviert (s. oben S. 62). Am wenigsten kann es befremden, wenn die buddhistische Poesie Mâra, dem bösen Feinde, gelegentlich den Namen eines Dämon beilegt, der im Veda als Feind Indras genannt wird, des Namuci (übrigens bemerkt schon das Śatapatha Br. XII, 7, 3, 4 in einer Besprechung von Ṛv. VIII, 14, 13: pâpmâ vai Namuciḥ). Aus solchen Namensübertragungen, die nicht aus der Natur der betreffenden Wesen fliessen, sondern rein sekundär sind, mythologische Schlüsse zu ziehen, verbietet — wie auch Windisch, Mâra und Buddha 185, hervorhebt — die Natur der Sache: etwa wie es nicht erlaubt ist, wenn wir von der Titanennatur eines Faust reden, darauf mythologische Schlüsse über die Entstehung der Faustsage zu bauen. — Die Identität

Digitized by Google

Die Dämonen, die gegen Buddha anstürmen, schleudern Berge von Feuer, Bäume mit ihren Wurzeln, glühende Eisenmassen, und „wie wenn diese so klare und so bekannte Symbolik noch nicht genügte, vollenden Regen, Finsternisse, Blitze das Bild und stellen sich als die charakteristischen Züge der ganzen Szene dar“ [1]). Sind diese Züge wirklich so charakteristisch? Was bietet sich zur Ausmalung des Angriffs dämonischer Heerscharen der Phantasie natürlicher dar, als eine Staffage von Blitz, Donner und Finsternissen[2])?

Der besiegte Mâra wird einem Rumpf ohne Hände und Füsse verglichen[3]), wie im Veda der Wolkendämon Vṛtra, den Indra mit seinem Donnerkeil zerschmettert, „fusslos und handlos“ genannt wird. Aber was da von Mâra gesagt wird, ist nicht mehr als eine unter hundert für ihn gebrauchten Vergleichungen und beweist schon deshalb nicht viel; und kann man Hand und Fuss nicht auch in andern Schlachten verlieren, als eben in der Gewitterschlacht? Eine Predigt Buddhas sagt von dem zur Heiligkeit Hindurchgedrungenen: „Er hat Mâra blind und fusslos gemacht,“ d. h. er hat bewirkt, dass Mâra ihn nicht sehen und nicht verfolgen kann. Ist es nicht eine natürliche Annahme, dass jene Wendung in der Geschichte vom Mârakampf aus einem Ausdruck wie diesem herausgesponnen ist[4])?

---

des buddhistischen Mâra mit dem avestischen Mairya (Beiwort des Ahriman, der den Zarathustra versucht) ist in besonnener Weise von Senart (p. 206 Anm.) und in Uebereinstimmung mit ihm von Darmesteter (Ormazd et Ahriman p. 202) abgelehnt worden.

[1]) Senart p. 167.

[2]) Möglich immerhin, dass einer und der andre dieser Züge in seinem konkreten Gepräge sich zuerst in den Sagen von der Wolkenschlacht gebildet und sich von da her der Phantasie gegenwärtig erhalten hatte; das würde aber für die mythologische Deutung der in Rede stehenden Erzählung kaum etwas beweisen.

[3]) Senart p. 169.

[4]) Diese Verwertung der betreffenden Stelle (Majjh. Nik. vol. I, p. 175) geht auf Rhys Davids (Buddhism, its history and literature S. 104, Anm. 2) zurück.

Digitized by Google

Doch genug von Einzelheiten. Wir fassen unsre Ueberzeugung zusammen: die Züge, aus denen die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft und, kann man hinzufügen, zahlreiche gleichartige Erzählungen der Buddhalegende bestehen, sind nicht aus mythologischen Vorstellungskreisen, sondern aus den dogmatischen Ideen der buddhistischen Erlösungslehre und aus den äusseren Bedingungen und Gewohnheiten des buddhistischen Asketenlebens zu erklären[1]).

Ein Zweifel jedoch, das liegt auf der Hand, ist bei dieser Erklärungsweise nicht völlig zu überwinden. In jedem einzelnen Fall, wo die überlieferten Erlebnisse Buddhas als häufige oder gar regelmässige Vorfälle im Leben der indischen Asketen überhaupt erwiesen worden sind, kann man auf doppelte Weise weiter schliessen. Entweder: wir haben hier glaubwürdige Erinnerungen vor uns, denn wir sehen, dass die Dinge sich eben so zu ereignen pflegten. Oder: wir haben hier keine glaubwürdigen Erinnerungen; weil der regelmässige Gang, den das Leben der Asketen zu nehmen pflegte, eben dieser ist, musste die Legende von Buddhas Leben eben diesen und keinen andern Verlauf der Sache erdichten. Die Vergleichung der entsprechenden jainistischen Traditionen kann der Untersuchung hie und da Anhaltpunkte bieten; immerhin bleibt es in vielen Fällen schlechterdings unmöglich, mit Sicherheit zu entscheiden, welche der beiden bezeichneten Schlussreihen die richtige ist. Man wird sich hier eben teils rückhaltlos in die Grenzen, die dem Forschen gesetzt sind, finden müssen, teils wird man sich wenigstens begnügen, für die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit einer der beiden Alternativen sich zu entscheiden, wo es dann natürlich nicht gelingen kann, von den ausschlaggebenden Momenten das des subjektiven Gefühls ganz zu entfernen.

---

[1]) Man wird dies Ergebnis durch die Analyse der Biographie des Nâtaputta (Jinacaritra, vgl. Jacobis Uebersetzung in den Sacred Books XXII) durchaus bestätigt finden.

Digitized by Google

Abstrahieren wir nun von den bisher besprochenen Gruppen in der Ueberlieferung gegebener Züge, welche sämtlich unhistorisch oder doch des unhistorischen Charakters verdächtig sind, so behalten wir als festen Kern der Erzählungen von Buddha eine Reihe positiver Tatsachen übrig, die wir als einen vielleicht bescheidenen, aber vollkommen gesicherten Besitz geschichtlicher Erkenntnis in Anspruch nehmen dürfen.

Wir wissen von Buddhas Heimat und von dem Geschlecht, aus welchem er stammte. Wir wissen von seinen Eltern, von dem frühen Tode seiner Mutter, von deren Schwester, die den Knaben aufgezogen hat. Wir kennen eine Anzahl weiterer Angaben ähnlicher Art, die sich auf die verschiedenen Teile seines Lebens erstrecken, wie wir ähnliche Angaben über seinen Nebenbuhler Nâtaputta (S. 92) besitzen, welche gegenüber den auf ihn selbst bezüglichen in einer durchaus Vertrauen erweckenden Weise differieren[1]). Es wäre ja auch selbst auf indischem Boden undenkbar, dass die Gemeinde, die sich nach dem Namen des Sakyasohnes nannte, ein Jahrhundert nach seinem Tode nicht mehr, wenn auch von tausend Legenden eingehüllt, die korrekte Erinnerung an die wichtigsten Namen der Personen um Buddha herum und an gewisse äussere Grundtatsachen seines Lebens bewahrt haben sollte. Wer hielte es für möglich, dass unter den jungen Christengemeinden des ersten Jahrhunderts die Kunde von Maria und Joseph, von Petrus und Johannes, von Judas und Pilatus, von Nazareth und

[1]) Jacobi, Sacred Books XXII, p. XVII fg. — Hält man die traditionellen Biographien der beiden Sektenstifter nebeneinander, so empfängt man, wenn dieser Vergleich gestattet ist, etwa den Eindruck, als ob man eine Reihe der stereotypen „Vitae" heutiger junger Gelehrter läse: die einzelnen Namen und Zahlen sind jedesmal andre, aber bestimmte Erlebnisse kehren in bestimmter Reihenfolge unabänderlich wieder. Das Leben des indischen Asketen jener Zeit verlief gewiss in einem nicht weniger festen Geleise, als heute das Leben des werdenden Gelehrten, sofern sich dieses in der „Vita" darstellt.

Digitized by Google

Golgatha hätte verloren gehen oder durch Erfindungen verdrängt werden können? Hier wenn irgendwo gilt es, einfache Facta einfach hinzunehmen.

Oder irren wir und ist die Kritik in ihrem Recht, welche auch hier argen Trug enthüllt? Muss nicht schon der Name von Buddhas Vaterstadt, Kapilavatthu, Verdacht erregen? Die Stätte des Kapila, des mythischen Weisen Kapila, des Begründers der Sânkhyalehre[1])? Wie sollte man nicht in einem solchen Namen mythologische, allegorische, literarhistorische Geheimnisse suchen und finden?

Mir sind die Zeugnisse der Ueberlieferung für die einstige tatsächliche Existenz dieser Stadt auch vor den epochemachenden Untersuchungen Waddells und dem

---

[1]) Ueber die Beziehungen des Buddhismus zur Sânkhyaphilosophie vgl. oben S. 64 fg. Was den Namen Kapilavatthu anlangt, den nach andern auch Garbe (Abh. d. Bayer. Akad. der Wiss. I. Kl., XIX. Bd., 1891, 531; die Sânkhyaphilosophie 3. 29; Grundriss III, 4. S. 2) als „Wohnsitz des Kapila" deutet und entsprechend jene Stadt „als zu dem Wirkungskreise Kapilas, des Begründers der Sânkhyaphilosophie, gehörig" ansieht, schliesse ich mich den Bedenken Jacobis (Gött. Gel. Anz. 1895, Nr. 3, 208 fg.) und Dahlmanns (Nirvâna 123) durchaus an. Ich kann mir die Ansicht des erstgenannten Forschers, dass der Kapila („der Braune"), welcher Kapilavatthu zum Namen verholfen hat, irgend ein beliebiger indischer Mr. Brown gewesen sein mag, nur aneignen; übrigens wird auch an die Uebersetzung „die braune Stätte" gedacht werden können. — Bei Gelegenheit dieser Bemerkungen über Kapila sei auch der angeblichen Tatsache gedacht, dass die Buddhisten die zweite Hauptautorität des Sânkhya Pañcaśikha zu göttlicher Würde erhoben haben. In der Tat lassen sie zuweilen einen Gandhabbaputta (Genius), der diesen Namen führt, auftreten, bald in entlegener Vergangenheit, bald in der Gegenwart Buddhas (Samyutta Nik. vol. IV, p. 103; Jâtaka vol. IV, p. 63 ff.; vol. V, 383 ff.; Mahâvastu vol. II, p. 49 etc.). Wenn Garbes Ansatz des Philosophen P. (etwa 1. Jhd. n. Chr.; Sânkhyaphilosophie 34) auch nur annähernd richtig, ja wenn er selbst um einige Jahrhunderte zu spät ist, kann behauptet werden, dass, falls die Uebereinstimmung des Namens nicht rein zufällig ist, nur der Philosoph nach dem Gott, nicht aber dieser nach jenem benannt sein kann.

Digitized by Google

glücklichen Fund Führers (1896) nie als ungenügend erschienen. Kann es etwas Unverfänglicheres geben, als wenn das alte Gedicht im Suttanipâta[1]) die Reiseroute wandernder Brahmanen beschreibt, welche von Kosambî nach Sâketa, dann nach Sâvatthî, nach Setabyâ, nach Kapilavatthu und weiter nach Kusinârâ, Pâvâ, Vesâlî ziehen? Die chinesischen Pilger, die im fünften und siebenten Jahrhundert n. Chr. Indien bereisten, sahen die Ruinen von Kapilavatthu. Und auf Grund der Mitteilungen, welche diese Chinesen über ihre Reiseroute hinterlassen haben — sie stehen mit den gelegentlichen direkten Angaben und indirekten Andeutungen der heiligen Pâlibücher über die Lage der betreffenden Oertlichkeiten im besten Einklang —, wurde bei dem nepalesischen Dorf Paderia (zwei engl. Meilen nördl. von der Bezirkstadt Bhagvânpur) die von dem Pilger Hiuen Thsang gesehene Säule wieder gefunden, welche König Asoka (um die Mitte des dritten vorchristl. Jahrhunderts) im Lumbinîhain, an der Geburtsstätte Buddhas errichtet hat, „sagend", heisst es in der jetzt aufgedeckten Inschrift jener Säule, „hier ist Buddha, der Weise aus dem Sakyageschlecht geboren . . . Er hat eine Steinsäule errichtet, welche verkündet: hier ist der Erhabene geboren[2])." Einige Meilen nordwestlich von dieser Stelle, zu Piprâvâ, wurde dann weiter in einem aus Ziegeln erbauten Reliquienmonument eine Urne gefunden, welche nach der Inschrift, die sie trägt, „ein Reliquienbehälter des erhabenen Buddha, eine fromme Stiftung der Sakyas, der Brüder mit den Schwestern, samt

---

[1]) Vers 1012.

[2]) Ich verweise betreffs der Entdeckungen Führers auf die Mitteilungen von Bühler, Anzeiger der phil. histor. Klasse der K. K. Wiener Akademie. 7. Januar 1897, und Barth, Journal des Savants, Februar 1897, sowie auf Führers eigenes Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-place (Allahabad 1897) und Mukherji, Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu (Calc. 1901; mit Einleitung von V. A. Smith).

Digitized by Google

Söhnen und Frauen" ist[1]). Wird man, wo solche Zeugen sprechen, noch daran zweifeln, dass hier das Herrschaftsgebiet der Sakyas in Wahrheit und Wirklichkeit gelegen hat?

Wie Kapilâvatthu, so ist auch Buddhas Mutter Mâyâ (d. h. „Wundermacht") durch ihren vielsagenden Namen für die Kritik bedeutsam geworden. Für Senart ist Mâyâ, die wenige Tage nach der Geburt ihres Sohnes stirbt, der Morgendunst, der vor den Strahlen der Sonne verschwindet: aber hat nicht auch zahllosen irdischen Müttern — die des Nâtaputta war glücklicher — die Geburt eines Kindes das Leben gekostet? Wenn anderseits Weber[2]) früher im Namen Mâyâs einen Bezug auf die kosmogonische Potenz der Mâyâ in der Sânkhyaphilosophie hatte erkennen wollen, so hat er selbst später diese Ansicht zurückgezogen und daran erinnert, dass der Begriff der Mâyâ nicht der Sânkhyalehre, sondern dem Vedântasystem zugehört; man kann hinzufügen, dass den altbuddhistischen Texten überhaupt der philosophisch-mystische Begriff der Mâyâ gänzlich fremd ist, also auch kaum solchem Begriff zuliebe der Name für Buddhas Mutter erfunden sein kann[3]).

Wir müssen bekennen, dass wir zu der Ueberlieferung grösseres Vertrauen haben. Wir glauben, dass Buddha

---

[1]) Diese vielbehandelte Inschrift ist zuletzt von Pischel, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 56, 157 fg. besprochen worden.

[2]) Literaturgeschichte (2. Aufl.) 303; vgl. Köppen, Religion des Buddha I, 76.

[3]) Mâyâs Schwester Mahâprajâpatî hat gleichfalls durch ihren bedeutungsvoll klingenden Namen Anlass zu kritischen Bedenken gegeben (Senart p. 290, Anm. 2). Senart übersetzt Prajâpatî „Schöpferin", nicht ohne das dabei entstehende grammatische Bedenken selbst zu bemerken. In der Tat steht das Wort für prajâvatî „die Nachkommenreiche"; der Lalita Vistara bietet direkt die Variante Prajâvatî. Im Pali ist pajâpatî (= prajâvatî) ein sehr gewöhnliches Appellativum für „Gattin", s. Childers s. v. und Mahâvagga I, 14, 1. 2; X, 2, 3. 8; Mahâparinibbâna Sutta p. 56. Der Sinn des Eigennamens ist also durchaus harmloser Natur.

Digitized by Google

seine Jugend wirklich in einer Stadt Kapilavatthu verlebt hat und dass die heiligen Texte seine Mutter Mâyâ nennen nicht um mythischer oder allegorischer Geheimnisse willen, sondern weil sie so hiess.

Treten wir nun, nachdem wir unsre Ansicht über den Wert der Ueberlieferung entwickelt, an die Darstellung der Lebensgeschichte Buddhas selbst heran.

Digitized by Google

Zweites Kapitel

Buddhas Jugend

Im Lande und im Geschlecht der Sakya („der Gewaltigen") wurde etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus der adelige Knabe Siddhattha geboren. Bekannter als dieser Name, den er im häuslichen Kreise geführt zu haben scheint, sind andre Benennungen desselben geworden. Als predigend durch Indien ziehender Mönch hiess er seinen Zeitgenossen „der Asket Gotama" — diesen Beinamen hatten die Sakya nach der Sitte indischer Adelshäuser von einem der altvedischen Sängergeschlechter entlehnt —; uns ist kein andrer Name für diesen berühmtesten aller Inder gleich geläufig, wie der Name Buddha, d. h. „der Erwachte, der Erkennende": kein Eigenname, sondern die Bezeichnung, mit welcher die Sprache der Gläubigen seine dogmatische Würde als Ueberwinder des Irrtums, als Erkenner der erlösenden Wahrheit ausgedrückt hat. So ist auch der mit Buddha gleichzeitige Nâtaputta, der Begründer der Jainagemeinde, und vermutlich noch mancher andre unter den Sektenstiftern des damaligen Indien von seinen Anhängern, neben ähnlichen Beinamen, mit dem eines Buddha bezeichnet worden. — Die Benennung Gotama Buddhas als Sakyamuni „der Weise aus dem Sakyageschlecht" gehört der poetischen Redeweise an; in der ältesten Literatur erscheint sie ganz selten.

Wir können das Heimatland Buddhas auf der Karte von Indien mit hinreichender Genauigkeit bestimmen.

Zwischen den nepalesischen Vorhöhen des Himalaya

Digitized by Google

und dem mittleren Lauf der Rapti [1]), welche den nordöstlichen Teil des Reiches Oudh durchströmt, erstreckt sich, teils zu Nepal, teils zu den Distrikten Basti und Gorakhpur gehörig, ein etwa dreissig (englische) Meilen breiter Strich ebenen Landes. Im Norden, gegen die Berge hin, gehört er dem Terai an, jenem mächtigen Streifen wasserreicher Waldniederungen, welche die Abhänge des Gebirges umgürten: zwischen dem Dschungel gibt es viel fruchtbares Land voll fischreicher Seen, durchströmt von zahlreichen zu Ueberschwemmungen neigenden Flüsschen. Dort lag das nicht eben umfangreiche Gebiet, in welchem die Herrschaft und der Grund und Boden den Sakya gehörte. Im Osten grenzte die Rohinî ihr Land gegen die Nachbarn ab; noch heute hat dies Flüsschen denselben Namen bewahrt, den es vor mehr als zweitausend Jahren trug [2]). Im Westen und Süden mag die Herrschaft der Sakya ganz oder nahezu bis an die Rapti gereicht haben [3]).

Kaum irgendwo ist das Aussehen eines Landes so vollständig vom Tun und Lassen seiner Bewohner abhängig, wie in diesen dem Himalaya benachbarten Teilen Indiens. Das Gebirge entsendet Jahr für Jahr unerschöpfliche Wasser-

[1]) Dieser Fluss kommt in der buddhistischen Literatur oft als Aciravatî vor.

[2]) Die Rohinî mündet bei Gorakhpur, etwa 100 engl. Meilen nördlich von Benares, in die Rapti. Siehe Smith in dem S. 110, Anm. 2 angeführten Report von Mukherji, S. 18.

[3]) Zu einer genauen Schätzung der Grösse dieses Gebiets reichen die vorhandenen Daten selbstverständlich nicht hin; ganz ungefähr möchte ich es auf höchstens ein Viertel der Mark Brandenburg taxieren. Von Orten im Sakyalande werden in den Pâliquellen ausser Kapilavatthu noch Câtumâ (Majjh. Nikâya Nr. 67), Sâmagâma (Majjh. Nikâya Nr. 104; Ang. Nikâya vol. III, p. 309) und die Marktflecken Khomadussa (Saṃy. Nikâya vol. I, p. 184), Devadaha (das. vol. III, p. 5; vol. IV, p. 124 und öfter; vgl. Neumann, Reden Gotamo Buddhos III, S. 3), Silâvatî (das. vol. I, p. 117. 119), Nagaraka (Majjh. Nikâya Nr. 121), Medaḷumpa (Majjh. Nikâya Nr. 89), Sakkara (Saṃy. Nik. vol. V, p. 2), dazu noch im Dhammapadakommentar p. 222 Uḷumpa genannt. Vgl. noch Watters, JRAS. 1898, 545 ff.

Digitized by Google

massen; ob zum Segen oder zum Verderb des Landes, kommt allein auf die menschliche Tätigkeit an. Gegenden, die in Zeiten von Unruhen und Misswirtschaft eine sumpfige Wildnis, die Heimat pestilenzialischer Miasmen sind, können sich durch wenige Jahrzehnte geordneten, sicheren Fleisses in eine Stätte reich gedeihender Kultur verwandeln und kehren, wenn sich jene Ursachen des Verfalls von neuem einstellen, noch schneller zum Zustande der Wildnis zurück.

In den Zeiten der Sakyaherrschaft muss das Land hoch kultiviert gewesen sein [1]: ein Zustand, den es zur Zeit des grossen Kaisers Akber von neuem erreicht hat und dem sich sein der britischen Herrschaft unterworfener Teil neuerdings, nach langen Perioden fortdauernder Unruhen und schweren Verfalls, unter der wohltätigen Hand einer Verwaltung, welche dem Lande die mangelnden Arbeitskräfte zuzuführen bedacht ist, wieder zu nähern beginnt [2].

Zwischen Hochwäldern von Salbäumen dehnte sich der eintönige Reichtum gelber Reisfelder aus; der Reisbau, welchen die buddhistischen Texte hier erwähnen [3], bildet heute wie in alter Zeit die Hauptkultur dieses Landes, da auf dem vortrefflichen Boden der tief gelegenen Ebenen das Wasser der Regenzeit und der Ueberschwemmungen lange

---

[1] Noch der chinesische Pilger Hiuen Thsang (um 650 n. Chr.) sagt von Buddhas Heimatland (nach St. Juliens Uebersetzung II, 130): „La terre est grasse et fertile; les semailles et les récoltes ont lieu à des époques régulières; les saisons ne se dérangent jamais; les moeurs des habitants sont douces et faciles."

[2] Man vergleiche die Schilderungen Buchanans, der das Land um 1810 bereiste (bei Montgomery Martin II, 292 ff., 402 etc.), mit A. Swinton, Manual of the Statistics of the district of Goruckpore (Allahabad 1861), dem offiziellen Statistical, descriptive, and historical account of the Gorakhpur district (Allahabad 1880), p. 287, 330 u. s. w., sowie Hunters Gazetteer of India, 2. edition, 1885, V, 164 ff.

[3] Unter andrem deutet auf die Wichtigkeit der Reiskultur für die Sakya der Name von Buddhas Vater „Reinreis" hin, ebenso die vermutlich allerdings fingierten Namen seiner vier Brüder: Klarreis, Starkreis, Weissreis, Unermesslicher Reis.

Digitized by Google

stehen bleibt und die sonst für den Reisbau unentbehrliche, äusserst mühsame künstliche Bewässerung zum grossen Teil überflüssig macht. Zwischen den Reisfeldern dürfen wir uns in der Sakyazeit wie heute hier und dort Dörfer vorstellen, verdeckt von dem reichen dunkelgrünen Laub der Mangopflanzungen und Tamarinden, die den Dorfteich umgeben. Die Hauptstadt Kapilavatthu [1]) kann kaum bedeutend gewesen sein, wenn auch in einem alten buddhistischen Dialog von ihr als einem reich bevölkerten Ort die Rede ist, in dessen engen Gassen sich Elefanten, Wagen, Pferde und Menschen drängten. Die Stadt lag im nördlichen Teil des Sakyalandes, auf heute nepalesischem, von den Sumpfwäldern des Terai (S. 114) bedeckten Gebiete, nahe den dunklen Bergen Nepals, über deren niedrigerer Kette sich die himmelhohen Schneegipfel des Himalaya erheben.

Der Staat der Sakya war einer jener aristokratisch regierten Kleinstaaten, von denen sich eine Anzahl an den Grenzen der grösseren indischen Monarchien erhalten hatte; wir werden uns die Sakya etwa als die Vorläufer solcher Rajputenfamilien vorstellen dürfen, wie sie sich vielfach auch in neuer Zeit gegen die benachbarten Rajas mit bewaffneten Banden erfolgreich in ihrem Besitz behauptet haben [2]). Von jenen grösseren Monarchien stand zu den Sakya in nächster Beziehung das im Westen und Süden ihnen benachbarte mächtige Kosalareich (etwa dem heutigen Oudh entsprechend). Die Sakya betrachteten sich selbst als Kosalas, als Abkömmlinge von Kindern des sagenberühmten Königs Okkâka (Ikshvâku), die durch Haremsintriguen nach dem Gebirge hin vertrieben sein sollten. Die Kosalakönige nahmen gewisse Rechte, wenn auch vielleicht nur Ehrenrechte, über die Sakyas in Anspruch; später

---

[1]) Siehe oben S. 109 fg.

[2]) Ein lehrreiches Bild von diesen Verhältnissen gibt Sir W. H. Sleeman in seinem Werk „A journey through the kingdom of Oude", s. z. B. I, 240.

Digitized by Google

sollen jene das Sakyaland ganz in ihre Gewalt gebracht und das Sakyageschlecht vernichtet haben [1]).

Wenn aber an politischer Macht die Sakya unter ihren Nachbarn nur eine geringe Stelle einnahmen, war der hochfahrende Sinn, der in ihrem alten Geschlecht herrschte, der „Sakyastolz" sprichwörtlich; Brahmanen, die in das Rathaus der Sakya gekommen waren, wussten davon zu sagen, wie wenig der Uebermut dieser weltlichen Herren von den Ansprüchen der geistlichen Würde Notiz zu nehmen geneigt war. Auch vom Reichtum der Sakya sprechen unsre Quellen häufig [2]); sie reden von ihnen als einem „mit Gedeihen und grossem Geniessen gesegneten Geschlecht" und gedenken des Goldes, das sie besitzen, und dessen, das der Boden ihres Reiches birgt. Die Hauptquelle ihres Reichtums war ohne Zweifel die Reiskultur; auch die kommerzielle Position ihres Landes, das zur Vermittlung zwischen dem Berggebiet und den Ländern der Gangesebene wie geschaffen war, wird nicht ungenutzt geblieben sein.

Eine weit verbreitete Tradition lässt Buddha einen Königssohn sein. An der Spitze jenes aristokratischen Ge-

---

[1]) Der Kosalakönig, welchem diese Tat zugeschrieben wird, ist Vidûdabha, der Sohn von Buddhas Zeitgenossen und Verehrer Pasenadi. Wenn jüngere Legenden die Sakyas noch zu Buddhas Lebzeiten untergehen lassen, so wird dies, so viel ich weiss, durch kein vollgültiges Zeugnis der heiligen Pâlitexte bestätigt: denn das Apadâna, welches Buddha von Kopfschmerzen befallen werden lässt, „als die Sakyas getötet wurden, als Vidûdabha sie schlug", scheint den jüngsten Elementen des Pâlikanon zuzugehören. Die Geschichte von Buddhas Reliquien (Mahâparin. S. p. 68), die neuerdings durch den Inschriftfund von Piprâvâ, s. oben S. 111, Anm. 1, urkundliche Bestätigung erhalten hat, setzt vielmehr voraus, dass die Sakyaherrschaft Buddhas Leben überdauerte.

[2]) Es darf übrigens nicht verschwiegen werden, dass der Wert dieser Angaben fraglich ist; da es sich darum handelte, Buddhas Trennung von seinem Geschlecht als ein, weltlich angesehen, übergrosses Opfer darzustellen, mussten die Reichtümer, die er aufgab, mit möglichst starken Farben geschildert werden. Aehnliches findet sich in der Biographie des Nâtaputta, des Stifters der Jainasekte.

Digitized by Google

meinwesens stand allerdings ein, wir wissen nicht nach welchen Normen bestelltes Oberhaupt mit königlichem Titel, der wohl hier kaum mehr als die Stellung eines primus inter pares bedeutet haben wird. Die Vorstellung aber, dass Buddhas Vater Suddhodana diese Königswürde besessen habe, ist der ältesten Gestalt, in welcher die Traditionen über die Familie uns vorliegen, durchaus fremd; vielmehr haben wir uns in Suddhodana nicht mehr und nicht weniger zu denken als einen der grossen und reichen adeligen Grundbesitzer vom Sakyastamm, den erst jüngere Legenden in den „grossen König Suddhodana" verwandelt haben, ganz so wie bei den Jainas der Vater des Begründers dieser Sekte, offenbar ein Mann von ähnlicher Stellung wie Buddhas Vater, später zu einem grossen Monarchen gemacht worden ist [1]).

Die Mutter des Kindes Siddhattha, die gleichfalls dem Sakyageschlecht angehörige Mâyâ, starb früh, wie es heisst, sieben Tage nach der Geburt des Knaben; ihre Schwester Mahâpajâpatî, eine zweite Gattin des Suddhodana, hat Mutterstelle an ihm vertreten.

Die traditionelle Erzählung lässt, gewiss der Wahrheit gemäss, den jungen Adeligen seine Jugend in Kapilavatthu verleben.

Wir wissen kaum etwas von seiner Kindheit. Ein Stiefbruder und eine um ihrer Schönheit willen gefeierte Stiefschwester, Kinder der Mahâpajâpatî, werden erwähnt; wie weit sie im Alter von ihrem Bruder entfernt waren, ist nicht bekannt.

Die adelige Erziehung des damaligen Indien hatte allem Anschein nach vielmehr kriegerische Leibesübungen als die Weisheit des Veda zum Gegenstand; vedische Gelehrsamkeit haben die Buddhisten ihrem Meister nie nachgesagt. Mancher Tag mag dem Knaben draussen auf den Besitzungen seines Vaters vergangen sein, wie ihn uns ein alter Text beschreibt,

---

[1]) Jacobi, Sacred Books of the East vol. XXII, p. X fg.

Digitized by Google

auf dem Felde im kühlen Schatten eines duftenden Jambubaums (Rosenapfelbaums) in Betrachtung versunken.

Bei der reichen und vornehmen Jugend jener Zeit gehörte es zum Komfort standesgemässer Existenz, drei Paläste zu besitzen, die darauf eingerichtet waren, entsprechend dem Wechsel von Winter, Sommer und Regenzeit abwechselnd bewohnt zu werden. Die Tradition lässt auch den künftigen Buddha seine Jünglingsjahre in drei solchen Palästen zubringen, ein Leben, dessen Hintergrund dieselbe Szenerie war, deren wunderbare Pracht unverändert damals wie heute die Wohnungen der indischen Grossen umgab: schattige Gärten mit Lotusteichen, auf denen schwimmenden Blumenbeeten gleich die leicht bewegten bunten Lotusblüten im Sonnenglanz strahlen und Abends weithin ihre Düfte verbreiten, und ausserhalb der Stadt die Parkanlagen, nach welchen die Ausfahrten oder die Elefantenritte sich richten, wo vom Geräusch der Stadt entfernt unter dem Schattendach hoher, dichtbelaubter Mangos, Pippalas und Salbäume Ruhe und Einsamkeit den Kommenden empfängt.

Wir hören, dass der künftige Buddha vermählt war; einer der jüngeren Texte des Pâlikanon nennt den Namen seiner Gattin, Bhaddakaccâ [1]), und lässt annehmen, dass sie seine einzige legitime Gemahlin gewesen ist. Ein Sohn aus dieser Ehe, Râhula, ist später ein Glied des geistlichen Ordens geworden. Wir dürfen diese Angaben um so viel weniger für erfunden halten, je beiläufiger sie in der älteren Tradition auftreten, ohne dass die Person Râhulas oder seiner Mutter für irgend einen didaktischen Zweck oder für die Herbeiführung pathetischer Situationen ausgenutzt wird. Bedenkt man, welche Rolle die Pflicht strenger Keuschheit in der ethischen Anschauung und in der Ordensregel der Buddhisten spielt, so wird man einsehen, dass, wenn hier nicht Tatsachen, sondern willkürliche Erfindungen vorlägen,

[1]) Auf das betreffende Zeugnis des Buddhavaṃsa hat Chalmers, The Jâtaka vol. I, p. 232 aufmerksam gemacht.

Digitized by Google

es vielmehr die Tendenz der Geschichtenschmiede hätte sein müssen, eine wirklich vorhandene Ehe des künftigen Buddha zu verschleiern, als eine, die nicht vorhanden war, zu erfinden.

Mit diesen spärlichen Zügen ist alles erschöpft, was von Buddhas Jugendleben glaublich überliefert ist. Wir müssen darauf verzichten, die Frage aufzuwerfen, von welcher Seite und in welcher Form die ersten Keime der Gedanken in seine Seele gelegt worden sind, welche ihn getrieben haben, die Heimat mit der Fremde, den Ueberfluss seiner Paläste mit der Armut eines Bettelmönchs zu vertauschen. Wohl lässt es sich verstehen, dass gerade in dem schwülen Einerlei der tatenlosen Ruhe und des satten Geniessens über eine ernste und kraftvolle Natur eine Stimmung der Ruhelosigkeit kommen konnte, der Durst nach einem Wagen und Kämpfen um höchste Preise, und die Verzweiflung daran, in der nichtigen Welt unerspriesslichen Genusses Stillung für diesen Durst zu finden. Wer will etwas davon wissen, in welche Gestalt sich diese Gedanken im Geiste des Jünglings gekleidet haben, und wie etwa in diese inneren Vorgänge eingreifend von aussen her der Zug, der durch jene Zeit ging, der Männer und Frauen von ihrem Hause hinweg dem Mönchsleben zuführte, zu ihm gedrungen sein mag?

Wir haben in einem der kanonischen Texte [1]) eine Darstellung, die in schlichter Einfachheit zeigt, wie sich die alte Gemeinde das Erwachen der Grundgedanken ihres Glaubens in der Seele des Meisters vorgestellt hat.

Buddha redet zu den Jüngern von seiner Jugendzeit, und nachdem er von dem Ueberfluss gesprochen, der ihn in seinen Palästen umgab, fährt er fort:

„Mit solchem Reichtum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: „Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 145 fg.

Digitized by Google

Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen andern im Alter sieht: der Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu." Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, ging in mir aller Jugendmut, der der Jugend innewohnt, unter. — „Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst der Krankheit unterworfen und von der Krankheit Macht nicht frei ist," und so fort — es folgt dieselbe Gedankenreihe, welche eben über Alter und Jugend gegeben war, jetzt in Bezug auf Krankheit und Gesundheit, sodann in Bezug auf Tod und Leben. „Indem ich, ihr Jünger," schliesst die Stelle, „also bei mir dachte, ging in mir aller Lebensmut, der dem Leben innewohnt, unter."

Wie es scheint, tritt erst auf einer jüngeren Stufe der Ueberlieferung der Versuch auf, in konkreten Erlebnissen des Jünglings zu veranschaulichen, wie ihm, dem Lebensfrischen, Gesunden die Gedanken an Alter, Krankheit und Tod zum ersten Male und mit entscheidender Gewalt nahe getreten sind und wie ihn dann ein bedeutungsvolles Vorbild auf den Weg, der über die Macht alles Leidens hinwegführt, hingewiesen hat. Es entstand die bekannte Erzählung von den vier Ausfahrten nach den Gärten vor der Stadt, auf denen ihm die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen nacheinander in der Gestalt eines hilflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Toten erscheinen, und ihm endlich ein Mönch mit geschorenem Haupt im gelben Gewande begegnet, ein Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der Vergänglichkeit. So bereitet diese jüngere Form der Legende die Erzählung von der Flucht aus der Heimat vor.

Als Gotama sein Haus verliess, um ein geistliches

Digitized by Google

Leben zu führen, stand er, guter Ueberlieferung zufolge, im Alter von neunundzwanzig Jahren.

Es kann kein geringer Poet gewesen sein, unter dessen Hand die Geschichte von dieser Flucht zu dem Gedicht voll Farbenpracht geworden ist, wie wir sie in den jüngeren Legendenbüchern lesen.

Der Königssohn kehrt von jener Ausfahrt zurück, auf der ihm durch die Begegnung mit dem Mönch der Gedanke an das Leben seliger Entsagung nahe gebracht war. Als er seinen Wagen besteigt, wird ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet. Er spricht: „Râhula[1]) ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet" — eine Fessel, die ihn an das heimische Dasein, aus dem er hinausstrebt, zu ketten droht. Eine Prinzessin, die auf dem Söller des Palastes steht, sieht ihn, wie er auf seinem Wagen, von strahlendem Glanz umflossen, der Stadt naht. Bei seinem Anblick bricht sie in die Worte aus: „Selig die Ruhe der Mutter, selig die Ruhe des Vaters, selig die Ruhe des Weibes, das ihn besitzt, einen solchen Gatten!" Der Jüngling hört ihr Wort und denkt bei sich: „Wohl mag sie sagen, dass im Mutterherzen, wenn sie solches Sohnes Wesen schaut, selige Ruhe einkehrt, dass im Vaterherzen und im Herzen der Gattin selige Ruhe einkehrt. Von wannen aber kommt die Ruhe, die dem Herzen Seligkeit bringt?" Und er gibt sich selbst die Antwort: „Wenn das Feuer der Lust erloschen ist, wenn das Feuer des Hasses und der Verblendung erloschen ist, wenn Hochmut, Afterweisheit und alle Sünden und Drangsal erloschen sind, dann findet das Herz selige Ruhe."

In seinem Palast umgeben den Königssohn schöne, geschmückte Dienerinnen, die mit Musik und Tanz seine Gedanken zu zerstreuen suchen. Aber er sieht und hört nicht auf sie und versinkt bald in Schlaf. Nachts erwacht er und sieht beim Schein der Lampen jene Sängerinnen ein-

[1]) Bei diesem Namen scheint an Râhu gedacht, den Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon.

Digitized by Google

geschlummert, die einen im Schlafe redend, die andern mit fliessendem Munde, noch andern ist das Gewand herabgesunken und hat widrige Gebrechen ihres Leibes entblösst. Bei diesem Anblick ist ihm, als sei er auf einem Leichenfeld voll entstellter Leichen, als stünde das Haus um ihn in Flammen. „Wehe, mich umringt Unheil," ruft er aus, „wehe, mich umringt Bedrängnis! Jetzt ist die Zeit gekommen den grossen Gang zu gehen." Ehe er von dannen eilt, gedenkt er seines neugeborenen Sohnes: „Ich will mein Kind sehen." Er geht zum Gemach der Gattin, die auf blumenbestreutem Lager schlummert, die Hand über das Haupt des Kindes gebreitet. Da denkt er: „Wenn ich ihre Hand von seinem Haupt bewege, mein Kind zu erfassen, wird sie erwachen; wenn ich Buddha sein werde, dann will ich wiederkehren und nach meinem Sohn sehen." Draussen wartet sein treues Ross Kanthaka, und so flieht der Königssohn, von keinem menschlichen Auge gesehen, von Weib und Kind und von seinem Reiche fort, hinaus in die Nacht, um Frieden zu finden für seine Seele und für die Welt samt den Göttern, und hinter ihm drein zieht wie sein Schatten Mâra, der Versucher, und wartet, ob ein Augenblick kommen wird, in dem ein Gedanke der Lust oder des Unrechts, der in die ringende Seele einginge, ihm Macht über den verhassten Feind geben möchte.

Das ist Poesie, und nun höre man die schlichte Prosa, in der eine ältere Zeit von der Flucht oder vielmehr von dem Fortziehen Gotamas von seiner Heimat redete:

„Der Asket Gotama ist jung, in jungen Jahren, in blühender Jugendkraft, in der ersten Frische des Lebens von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern [1]) es gleich nicht wollten, ob

---

[1]) Gewiss liegt in diesem Ausdruck nicht, dass Buddhas Mutter Mâyâ als damals noch lebend vorgestellt wurde. Mahâpajâpatî (oben S. 118) mag als Mutter gedacht sein; vielleicht ist auch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks anzunehmen, wie sie bei der Uebertragung

Digitized by Google

sie gleich Tränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheren lassen, gelbe Gewänder angetan, und ist von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen."

Oder, wie es ein andres Mal heisst: „Eng beschränkt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Düsternis; Freiheit ist im Verlassen des Hauses: dieweil er also dachte, verliess er sein Haus."

Es ist nötig, über der farbenreichen Dichtung, zu welcher späte Nachfahren die Geschichte von Buddhas Fortziehen aus Kapilavatthu gestaltet haben, diese ungeschmückten Trümmer des wenigen, was eine ältere Generation von jenen Dingen wusste oder zu wissen meinte, nicht zu vergessen. —

Auf die Jugend in der Heimat folgt die Zeit des heimatlosen Wanderns, des Asketenlebens. Nur wer die Bande von Haus und Familie von sich abgelöst hat, kann das Ziel des ewigen Heils erreichen; so wollte es die Anschauung jener Zeit.

Sieben Jahre[1]) des Suchens sollen verflossen sein von dem Tage, wo Gotama seine Vaterstadt verliess, bis ihm das Bewusstsein des Gefundenhabens zu teil wurde, bis er sich als den Buddha, den Erlösten und den Lehrer der Erlösung für Götter- und Menschenwelt fühlte.

Er vertraute sich in dieser siebenjährigen Zeit zuerst nacheinander der Leitung zweier geistlicher Lehrer an, um das zu finden, was die Sprache jener Zeit „die höchste Stätte edler Ruhe" nannte, „das Unentstandene, das Nirvâna, die ewige Stätte". Der Weg, den jene Lehrer ihn führten,

---

einer stereotypen Wendung auf die persönlichen Schicksale Buddhas leicht entstehen konnte.

[1]) Windisch (Mâra und Buddha 205) lässt sieben Jahre in den älteren, sechs in den jüngeren Quellen angenommen werden. Mir scheint, dass kein solcher Widerspruch vorliegt; die sieben Jahre beziehen sich auf die ganze Zeit zwischen dem Verlassen des Hauses und der Erleuchtung, die sechs nur auf die Zeit der Kasteiungen zu Uruvelâ.

Digitized by Google

soll auf das schon jenem Zeitalter geläufige Hervorbringen pathologischer Zustände des Sichversenkens gerichtet gewesen sein, wie derartiges später auch im Buddhismus selbst eine sehr erhebliche Rolle gespielt hat: Zustände, in denen unter lange fortgesetzter Beobachtung gewisser Körperhaltungen der Geist sich alles bestimmten Inhalts, jedes Etwas, jeder Vorstellung und, wie hinzugefügt wird, selbst der Vorstellungslosigkeit zu entäussern meint.

Unbefriedigt verliess er dann jene Lehrer und zog im Magadhalande umher, bis er nach dem Flecken Uruvelâ [1]) kam. Eine alte Erzählung legt ihm, wie er von dieser Wanderung spricht, die Worte in den Mund: „Dort dachte ich bei mir, ihr Jünger: Wahrlich dies ist ein lieblicher Fleck Erde, ein schöner Wald; klar fliesst der Fluss, mit schönen Badeplätzen und lieblich; ringsum liegen Dörfer, dahin man gehen kann; hier ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt.“ Ein moderner Reisender [2]), der dieselben denkwürdigen Stätten beschreibt, spricht von schattigen Auen, weiten Wiesen, sanften, bewaldeten Hügeln und Felsen im Hintergrund — einer Landschaft, in welcher der Charakter der Tropenvegetation auffallend zurücktritt.

In den Wäldern von Uruvelâ soll Gotama lange Jahre in strengster Kasteiung gelebt haben. Es wird beschrieben, wie er da sass, die Zunge gegen den Gaumen gedrückt, mit Gewalt die Gedanken „festhaltend, festpressend, festquälend“, des Augenblicks wartend, wo die überirdische Erleuchtung über ihn kommen würde. Sie kommt nicht. Er ringt nach immer vollkommenerer Entledigung von den letzten Forderungen der körperlichen Natur; er hält den Atem an, er enthält sich der Nahrung. Fünf andre Asketen weilen in seiner Nähe; in Bewunderung für die Gewalt, mit der er

[1]) Heute Urel bei Gayâ, südlich von Patna. Der häufig erwähnte Fluss Neranjarâ dort heisst jetzt Phalgu. Vgl. Cunningham, Ancient Geography of India S. 457, und desselben Autors Mahâbodhi S. 2 fg.

[2]) K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos I, 271.

Digitized by Google

seinen Kasteiungen obliegt, warten sie, ob er der ersehnten Erleuchtung teilhaftig werden wird, um dann als seine Jünger den von ihm gewiesenen Weg der Erlösung zu wandeln. Sein Leib ist von der selbstgeschaffenen Pein entstellt, aber dem Ziel fühlt er sich um nichts näher. Er sieht, dass Kasteiungen nicht zur Erleuchtung führen. So nimmt er wieder reichliche Nahrung zu sich, die alte Kraft wiederzugewinnen. Da lassen ihn seine fünf Gefährten im Stich; er scheint ihnen von sich selbst abgefallen, und für ihn und von ihm scheint nichts mehr zu hoffen. So bleibt Gotama allein.

In einer Nacht, erzählen die alten Ueberlieferungen, war der entscheidende Augenblick gekommen, wo dem Suchenden die Gewissheit des Findens zu teil ward. Unter dem Baum sitzend, der seitdem der Baum der Erkenntnis genannt ist, ging er durch immer reinere Zustände der Selbstentäusserung seines Bewusstseins hindurch, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn kam: in alldurchdringender Intuition meinte er die Irrwege der in die Seelenwanderung verschlungenen Geister zu erkennen, das Wissen zu besitzen von den Quellen, aus denen das Leiden der Welt fliesst, und von dem Weg zur Vernichtung dieses Leidens.

„Da ich solches erkannte," soll er von diesem Zeitpunkt gesagt haben, „und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Unreinheit der Begier, erlöst von der Unreinheit des Werdens, erlöst von der Unreinheit des Irrglaubens, erlöst von der Unreinheit des Nichtwissens. Im Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich."

Von diesem Zeitpunkt rechnen die Buddhisten den grossen Wendepunkt in seinem Leben und im Leben der Götter- und Menschenwelt; aus dem Asketen Gotama war der Buddha, der Erwachte, Erleuchtete geworden. Jene

Digitized by Google

Nacht, die Buddha unter dem Baum der Erkenntnis [1]) am Ufer des Flusses Neranjarâ zugebracht hat, ist die heilige Nacht der buddhistischen Welt. —

Ist in der Erzählung der heiligen Texte von den inneren Kämpfen Gotamas und von der endlichen Erringung der Gewissheit und des Friedens Geschichte enthalten [2])?

Wir stehen hier vor einer jener Fragen, bei welchen die Rechnung der historischen Kritik unmöglich in ein reines und rundes Resultat, in ein klares Ja oder Nein auslaufen kann.

Der Charakter der Quellen für sich allein verbürgt ebensowenig, dass wir hier Geschichte, wie dass wir Fiktion vor uns haben. In den Quellen ist unzweifelhaft Wahres mit ebenso unzweifelhaft Erdichtetem gemischt; die Geschichte von der Erlangung der Buddhaschaft gibt sich unmittelbar weder als dieses noch als jenes zu erkennen [3]).

---

[1]) Cunningham (Archaeol. Reports I, 5) sagte von dem Pippalabaum (Ficus religiosa) zu Urel (Buddha Gayâ), der für diesen Baum der Erkenntnis gehalten wurde: „The celebrated Bodhi tree still exists, but is very much decayed; one large stem, with three branches to the westward, is still green, but the other branches are barkless and rotten. — The tree must have been renewed frequently, as the present Pipal is standing on a terrace at least 30 feet above the level of the surrounding country.“ Inzwischen hat ein Sturm den Baum vernichtet (1876). Weiteres über seine Geschichte gibt Cunningham, Mahâbodhi 30.

[2]) Die Auffassung Senarts, welcher die in Rede stehende Erzählung auf einen Naturmythus zurückführt, ist oben S. 102 fg. besprochen worden.

[3]) Auch dass die in Rede stehende Erzählung im wesentlichen der Erzählung der Jainas von der entsprechenden Erleuchtung des Stifters ihrer Sekte (oben S. 103, Anm. 1) gleicht, lässt sich natürlich ebensogut für wie gegen den historischen Charakter dieser Geschichten geltend machen. Ueber das Verhältnis derartiger buddhistischer und jainistischer Traditionen im allgemeinen vgl. oben S. 108, Anm. 1. Die Details über die der Erleuchtung vorangehende Zeit des Suchens sind übrigens bei den Jainas und bei den Buddhisten vollkommen verschieden.

Digitized by Google

So viel ist gewiss, dass, gesetzt Buddha hätte nie Aehnliches erlebt und hätte auch nie gemeint, Aehnliches erlebt zu haben, doch die Entstehung dieser Erzählung in den Kreisen seiner Jünger sich sehr wohl begreifen lässt. War er der Buddha, besass er das heilige Wissen, so musste er an irgend einem Ort und in irgend einem bestimmten Moment zum Buddha geworden sein, das heilige Wissen erlangt haben, und vor diesem Zeitpunkt musste es — die Legendenbildung konnte an diesem Schluss kaum vorübergehen — eine Periode gegeben haben, in welcher ihn das Bewusstsein, dass er seinem Ziel noch fern sei, lebendig, ja peinigend beherrschte. Welcher Art kann diese Zeit des unbefriedigten Suchens gewesen sein? Auf Schritt und Tritt begegneten die Jünger Buddhas Asketen, welche durch Fasten und harte Kasteiungen die Seligkeit zu gewinnen erwarteten. Es lag nahe, dass der Gegensatz, in welchem man sich dieser Richtung gegenüber fühlte, auf die Vorstellungen von Gotamas eigener Vorgeschichte reflektierte: er selbst musste, ehe er des unverlierbaren Besitzes der wahren Erlösung teilhaftig geworden, auf dem Irrweg der Kasteiungen dem Heil nachgetrachtet haben; er musste alles, was Brahmanen und Mönche vor ihm an Selbstpeinigung geleistet, überboten und die Vergeblichkeit solches Trachtens an sich selbst erfahren haben, bis er dann, vom falschen Wege zum wahren sich wendend, zum Buddha geworden ist.

Es ist danach klar, dass die betreffende Erzählung eine Fiktion sein kann, sowie sich der fiktive Charakter des weiterhin mitzuteilenden Berichtes von den ersten Ereignissen, die auf die Erlangung der Buddhaschaft folgten, offenbar aufdrängt.

Aber ich meine, dass es doch auch nicht an Gewichten fehlt, die in die entgegengesetzte Wagschale geworfen werden können.

Das Eintreten einer derartigen plötzlichen Wendung in Buddhas innerem Leben entspricht dem, was zu allen Zeiten verwandte Naturen unter verwandten Verhältnissen tatsächlich

Digitized by Google

erfahren haben, allzu genau, als dass wir dem Glauben an einen solchen Vorgang abgeneigt sein dürften. In den verschiedensten Perioden der Geschichte kehrt die Vorstellung von der in einem Augenblick sich vollziehenden Bekehrung oder Umwandlung des ganzen Menschen in den mannigfaltigsten Formen wieder: nach Tag und Stunde muss der Moment namhaft gemacht werden können, in welchem aus dem Unerlösten und Unerleuchteten ein Erlöster, Erleuchteter geworden ist. Und weil man auf einen solchen plötzlichen, vielleicht gar gewaltsam stürmischen Durchbruch der Seele zum Licht hofft und wartet, erlebt man ihn in der Tat. Innerhalb der christlichen Kirche ist es vor allem der Methodismus, aber nicht er allein, der hierfür Zeugnis ablegt. Uebrigens sind Erscheinungen dieser Art keineswegs auf niedrig stehende, in dumpfer geistiger Atmosphäre lebende Persönlichkeiten beschränkt. Im Gegenteil, die mit der feinsten seelischen Sensibilität, mit der beweglichsten Kraft der Phantasie ausgestatteten Naturen sind solchen Erlebnissen vor allem zugänglich; eine plötzliche Erregung wärmeren Gefühls oder lebendigerer Phantasie, ein Augenblick ekstatischen Gehobenseins, oder auch ein auf Zeiten innerer Kämpfe folgender Moment aufatmender Ruhe gestaltet sich ihnen zu jener Eröffnung des Geistes oder zu jener Berufung durch die göttliche Allmacht, auf die sie bewusst oder unbewusst geharrt hatten und die ihrem Leben eine neue Richtung zu geben im stande ist.

In dem Zeitalter, von dem uns die heiligen Texte der Buddhisten ein Bild geben, und, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit hinzusetzen, in Buddhas eigener Zeit war der Glaube an ein plötzliches Hellwerden des Geistes, an die in einem Moment sich vollziehende Tat der inneren Befreiung ein durchaus allgemeiner. Wir finden ihn bei den Buddhisten; wir finden ihn bei den Jainas. Man suchte nach der „Erlösung vom Tode“ und teilte einander leuchtenden Angesichts mit, dass man die Erlösung vom Tode gefunden; man fragte, wie lange es dauert, bis der nach der Heiligung

Digitized by Google

Strebende sein Ziel erreichen mag, und man gab einander mit und ohne Bilder und Gleichnisse zu verstehen, dass wohl Tag und Stunde, wo die Frucht der Erlösung dem Menschen zu teil wird, nicht in seiner Macht steht, aber der Meister verhiess doch dem Jünger, dass, wenn er auf dem rechten Pfade wandelte, „über eine kleine Zeit ihm das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimat in die Heimatlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu teil werden wird, dass er noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen wird“ [1]). Diesem visionsartigen Erfassen der Wahrheit trachteten die einen in Kasteiungen, die andern in jenem auf das äusserste gespannten, mit lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit verbundenen Sichversenken des Geistes nach, alle auf den Augenblick wartend, wo sich ihnen die Erreichung des Zieles mit unmittelbarer Gewissheit manifestieren würde. Wenn man sein natürliches Dasein als ein ruhelos dunkles empfand, musste das, wonach man trachtete und das man eben darum schliesslich auch tatsächlich zu erfahren meinte, sich als Zustand reiner innerer Helligkeit und Selbstgewissheit zu erkennen geben; auch an dem Bewusstsein, in visionärer Intuition den Weltzusammenhang zu durchdringen, wird es dabei nicht gefehlt haben. Und jeder, der einen solchen Augenblick erlebt hatte, hielt an dieser Erinnerung fest: wie ein gesalbter König, so lesen wir, sein Leben lang der Stätte denkt, an

[1]) Vgl. z. B. die folgende Stelle: „Der Jünger, ihr Jünger, hat dessen nicht Macht und Gewalt, dass sich seine Seele heute oder morgen oder übermorgen von allem Haften am Vergänglichen und aller Unreinheit lösen möge. Aber, ihr Jünger, es kommt der Augenblick, wo des Jüngers Seele, wenn er sich der Rechtschaffenheit befleissigt und der Versenkung und der Weisheit befleissigt, von allem Haften am Vergänglichen und aller Unreinheit erlöst wird.“ Der Jünger wird mit dem Landmann verglichen, der pflügen, säen, sein Land bewässern muss, aber nicht sagen kann: heute oder morgen soll das Getreide reifen. Doch der Tag der Reife wird kommen. (Anguttara Nikâya vol. I, p. 240.)

Digitized by Google

der er geboren ist, und an der er zum König gesalbt ist, und an der er in der Schlacht den Sieg gewonnen hat, so denkt auch der Mönch der Stätte, an der er dem weltlichen Leben entsagend das Mönchsgewand angelegt hat, und der Stätte, an der er die vier heiligen Wahrheiten erkannt, und der Stätte, an der er von Unreinheit frei die Erlösung erlangt und von Angesicht zu Angesicht erblickt hat [1]).

Ist es unwahrscheinlich, dass die sehnsuchtsvolle Erwartung solcher Erleuchtung den Sakyasohn erfüllte, als er seine Vaterstadt verliess? Dass er dann in sich eben jene Kämpfe, dasselbe Ringen zwischen Hoffen und Verzweifeln durchlebte, von welchem die Geschichte derer, die dem religiösen Leben neue Wege gebahnt haben, so viel zu sagen weiss? Dass ihm nach Zeiten heftigsten geistigen und warum nicht auch körperlichen Leidens in einem bestimmten Augenblick das Gefühl klarer Ruhe und innerer Gewissheit zu teil wurde oder vielleicht der Lichtglanz weltüberschauender Visionen in ihm aufstrahlte und er dies als das ersehnte Zeichen der gewonnenen Erlösung ergriff? Dass er sich von nun an als den Buddha, als den durch ein Weltgesetz berufenen Nachfolger der Buddhas vergangener Zeitalter fühlte und sich aufmachte, den Segen, der ihm zu teil geworden, auch andern zu bringen?

Ist der Hergang ein solcher gewesen, so konnte es nicht ausbleiben, dass Buddha später den Jüngern, denen er den Weg zur Heiligung zeigte, auch die inneren Erlebnisse mitteilte, unter denen er selbst sein Ziel erreicht zu haben sich bewusst war; und mochten diese Erlebnisse sich in der Erinnerung der Gemeinde, ja vielleicht schon in dem Bewusstsein des Meisters selbst, noch so sehr mit dem starren Gewand dogmatisch-scholastischer Kategorien überkleiden, der ursprüngliche Charakter hörte darum doch nicht auf, durch diese Hülle hindurch zu scheinen. In diesem

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 106 fg.

Digitized by Google

Sinn ist es wohl denkbar, dass die Erzählung wirklich Geschehenes enthält.

Unsre Forschung kann, wo es nur Möglichkeiten gibt, keine Gewissheit schaffen. Entscheide jeder oder enthalte er sich der Entscheidung, wie er für recht hält; mir sei gestattet, für mein Teil mich zu dem Glauben zu bekennen, dass in der Erzählung davon, wie der Sakyasohn zum Buddha geworden ist, ein Stück historischer Erinnerung in der Tat vorhanden ist.

Digitized by Google

Drittes Kapitel

Anfänge der Lehrtätigkeit

Bei diesem entscheidenden Wendepunkt hebt in unsern Quellen ein längeres zusammenhängendes Erzählungsstück an[1]). Wir erhalten hier ein Bild davon, wie sich die alte Gemeinde das erste öffentliche Auftreten Buddhas, die Gewinnung der ersten Jünger, die Ueberwindung der ersten Gegner vorgestellt hat. Noch dachte man lange nicht an den Versuch, ein zusammenhängendes Lebensbild des Meisters zu entwerfen, aber an diese ersten Zeiten seines öffentlichen Lebens — ebenso wie auch an seine letzten Tage — musste sich ein besonderes Interesse knüpfen, und so hat dieses Stück seiner Lebensgeschichte sich schon in sehr alter Zeit — denn das Gepräge hohen Altertums trägt die Erzählung unverkennbar — traditionell fixiert. Wer hätte nicht an sich selbst die Erfahrung gemacht, dass von langen, gleichförmigen Zeiträumen, wo die Erinnerungen durcheinander schwimmen, sich doch die ersten Anfänge, die Tage der Neuheit, des Sichzurechtfindens klar — oder wenigstens vergleichsweise klar — im Gedächtnis zu bewahren pflegen?

Man kann den Anfang der gedachten Erzählung nicht lesen, ohne an den Bericht unsrer Evangelien erinnert zu werden. Jesus weilt, ehe er öffentlich zu lehren beginnt, vierzig Tage lang fastend in der Wüste, „und ward versucht von dem Satan, und war bei den Tieren, und die

[1]) Mahâvagga I, 1—24. Vgl. zu einem Teil dieser Erzählung das Ariyapariyesanasutta (Majjh. Nik. Nr. 26).

Digitized by Google

Engel dienten ihm". So bleibt auch Buddha, bevor er auszieht, seine Lehre zu verkünden, viermal sieben Tage fastend in der Nähe des Baumes der Erkenntnis, „die Seligkeit der Erlösung geniessend". Nach schwerem Kampf hat er den Sieg errungen; es ist natürlich, dass er, ehe er sich in neue Kämpfe hinein begibt, inne hält, das Gewonnene zu geniessen, dass er, ehe er andern die Erlösung verkündet, sich Zeit lässt, ihre Seligkeit selbst zu schmecken.

Die ersten sieben Tage weilt Buddha in Meditation versunken unter dem heiligen Baume selbst. In der Nacht nach dem siebenten Tage lässt er an seinem Geist die Verkettungen von Ursachen und Wirkungen vorübergehen, aus denen das Leiden des Daseins entspringt: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen[1]); aus den Gestaltungen entsteht das Erkennen" — und dann nach einer langen Reihe von Mittelgliedern: „aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung." Wird aber die erste Ursache aufgehoben, an der diese Kette von Wirkungen hängt, wird das Nichtwissen vernichtet, so fällt alles, was aus ihm entspringt, zusammen und wird alles Leid überwunden. Solches erkennend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluten,
Dann muss zurück jeglicher Zweifel weichen,
Wenn kund ihm wird alles Geschehens Ursprung."

Dreimal liess er in den drei Nachtwachen jene Formel der Verkettungen von Ursachen und Wirkungen an seinem Geist vorübergehen; zuletzt sprach er den Spruch:

„Wenn ewige Ordnung sich dem Brahmanen
Enthüllt, der glüht von der Versenkung Gluten,
Zu Boden wirft er des Versuchers Scharen,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt."

[1]) Wir werden auf diese Sätze unten bei der Darstellung der buddhistischen Lehre eingehender zurückkommen.

Digitized by Google

„Da erhob sich Buddha, als die sieben Tage vergangen waren, aus der Kontemplation, in die er versunken war, verliess die Stätte unter dem Baum der Erkenntnis und ging zum Ajapâlafeigenbaum (Baum der Ziegenhirten)."

Eine andre, wohl jüngere Fassung [1]) dieser Traditionen fügt hier eine Versuchungsgeschichte ein, wie auch Jesus, als er jene vierzig Tage in der Wüste weilte, vom Satan, der ihn noch vor dem Beginn seiner Laufbahn dem Erlöserberuf untreu machen wollte, versucht wurde [2]).

Es wäre vielleicht zu weit gegangen, wollte man annehmen, dass in der buddhistischen Ueberlieferung die Erinnerung an einzelne, bestimmte Erscheinungen guter und böser Geister, mit denen Buddha zu verkehren gemeint hat, uns erhalten sei; dass aber er selbst und seine Jünger den Glauben aller Welt in Indien an solche Erscheinungen

---

[1]) Die Geschichte von dieser Versuchung der älteren Ueberlieferung abzusprechen bestimmt mich, neben dem äusseren Grund ihres Fehlens im Mahâvagga, noch ein ferneres Moment. Wir werden im folgenden der Geschichte von Buddhas innerem Kampf begegnen darüber, ob er der Welt seine Lehre verkünden und nicht lieber für sich allein die errungene Erlösung geniessen soll; Brahmas Erscheinen vertreibt die Zweifel. Diese Geschichte drückt keinen andren Gedanken aus, als den, welcher auch der Erzählung von Mâra zu Grunde liegt: Buddhas Kampf mit der Möglichkeit, das errungene heilige Wissen sich allein und nicht der ganzen Menschheit zu gute kommen zu lassen. Hat er Mâras versuchende Aufforderung, dies zu tun, damit zurückgewiesen, dass die Zeit in das Nirvâna einzugehen nicht gekommen sei, bevor er Jünger und Jüngerinnen gewonnen und aller Welt seine Lehre verkündet habe, so ist für jene Erzählung von dem Gespräch mit Brahma kein Raum mehr.

[2]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass an beiden Stellen die gleichen, naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen haben entstehen lassen; es ist verfehlt an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche zu denken. — Die buddhistische Versuchungsgeschichte findet sich im Mahâparinibbâna Sutta p. 30 fg. und eingereiht in den Zusammenhang der gesamten Erzählung im Lalita Vistara p. 489. Vgl. Windisch, Mâra und Buddha 64 fg.

Digitized by Google

teilten und dass sie überzeugt waren, selbst derartiges erlebt zu haben, ist unzweifelhaft.

Mâra, der Versucher, weiss, dass Furcht oder Lust Buddha nichts mehr anhaben kann; alles irdische Trachten hatte er unter dem Baum der Erkenntnis überwunden. Diesen Sieg zunichte zu machen ist nicht möglich, aber eins gibt es doch, was der Versucher erreichen kann: er kann Buddha bewegen, schon jetzt dem Erdenleben den Rücken zu wenden und in das Nirvâna einzugehen. Dann ist nur er allein der Macht Mâras verloren; er hat nicht der Menschheit die Lehre der Erlösung gebracht.

„Da trat" — so erzählt Buddha später seinem Jünger Ânanda die Geschichte dieser Versuchung — „Mâra, der Böse, zu mir heran. Zu mir herantretend stellte er sich an meine Seite; an meiner Seite stehend, Ânanda, sprach Mâra, der Böse, zu mir also: ‚Gehe jetzt in das Nirvâna ein, Erhabener; gehe in das Nirvâna ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvâna für den Erhabenen gekommen.' Da er also redete, sprach ich, Ânanda, zu Mâra dem Bösen also: ‚Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, die Uebungen der Lehre erfüllend, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd, die, was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekanntmachen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinander legen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch die Lehre vernichten und zunichte machen, mit Wundertun die Lehre verkündigen. Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (es folgt, nach Art des buddhistischen Kirchenstils, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, von Laienbrüdern und Laienschwestern). Ich werde nicht in das Nirvâna eingehen, du Böser, solange nicht der heilige Wandel, den ich lehre, gedeiht und zunimmt und

Digitized by Google

sich verbreitet über alles Volk und im Schwange geht und wohl verkündigt wird von den Menschen.'

Wir kehren zu der älteren Version der Erzählung zurück.

Dreimal sieben Tage noch verweilt Buddha an verschiedenen Stätten in der Nähe des Baumes der Erkenntnis, „die Seligkeit der Erlösung geniessend". Gleichsam eine Ouvertüre spielt sich hier ab zu dem grossen Drama, dessen Held er sein wird; vorbildliche Erlebnisse deuten in die Zukunft. Die Begegnung mit einem „Brahmanen von höhnischer Art" lässt an siegreiche Kämpfe mit dem Brahmanentum denken. Wir hören nichts von dem Hohn, mit welchem jener Brahmane Buddha begegnet sein mag; es wird nur berichtet, dass er ihm die Frage vorlegte: „Worin, Gotama, liegt das Wesen des Brahmanen, und was sind die Eigenschaften, die einen Menschen zum Brahmanen machen?" Buddha hatte, an sich selbst denkend, in jenem Spruch unter dem Baum der Erkenntnis von dem Brahmanen geredet, dem in den Gluten der Versenkung die Ordnungen des Geschehens sich enthüllen; ein Brahmane macht jetzt ihm, dem Sohne weltlichen Standes, das Recht streitig, sich die Ehren des Brahmanentums anzumassen. Buddha weist ihn ab: der ist ein wahrer Brahmane, der alles Böse aus sich verbannt hat, der nichts von Hohn und nichts von Unreinheit weiss, ein Selbstbezwinger.

Menschliche Anfechtung wird vor Buddha zunichte; aber auch das Toben der Elemente kann seinen seligen Frieden nicht stören. Unwetter erheben sich, sieben Tage lang strömen Regengüsse herab; Kälte, Sturm und Finsternis umgibt ihn. Der Schlangenkönig Mucalinda kommt aus seinem verborgenen Reich hervor, umschlingt Buddhas Leib siebenfach mit seinen Windungen und schützt ihn vor dem Unwetter. „Nach sieben Tagen aber, als der Schlangenkönig Mucalinda sah, dass der Himmel hell und wolkenlos geworden war, löste er seine Windungen vom Leibe des Erhabenen, liess seine Schlangengestalt verschwinden, nahm

Digitized by Google

eines Jünglings Gestalt an und trat vor den Erhabenen hin, mit gefalteten Händen den Erhabenen anbetend. Solches sehend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

„Selig die Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit erkannt und schaut.
Wer stets im Zaum sich hält, selig, wer keinem Wesen tut ein Leid.
Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit."

Ein echt buddhistisches Bild: der Welterlöser, der unter dem Toben der Unwetter, siebenfach vom Schlangenleib umhüllt, die Seligkeit einsamer Ruhe geniesst.

Es folgt die erste Begegnung mit Menschen, welche ihn als den Buddha ehren. Zwei Kaufleute kommen vorbeigezogen; eine Gottheit, die in ihrem Erdenleben den Kaufleuten verwandt gewesen war, verkündet ihnen die Nähe des Heiligen und fordert sie auf, ihn zu speisen. Die Gottheiten, welche über die vier Weltgegenden herrschen, bieten ihm Schalen dar — denn ohne eine Schale nehmen die vollendeten Buddhas keine Speise in Empfang — und er geniesst, was die Kaufleute ihm reichen, die erste Nahrung, die er nach langem Fasten zu sich nimmt.

„Die Kaufleute Tapussa und Bhallika aber, als sie sahen, dass der Erhabene (nach vollbrachter Mahlzeit) seine Schale und seine Hände gereinigt hatte, neigten ihr Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprachen zu dem Erhabenen: ‚Wir, die wir hier sind, Herr, nehmen unsre Zuflucht bei dem Erhabenen und bei seiner Lehre; als seine Verehrer[1]) halte uns der Erhabene von heute an für unser Leben, die wir unsre Zuflucht bei ihm genommen haben.' Dies waren die ersten in der Welt, die sich zum Glauben bekannt haben mit den zwei Worten" — nämlich zum Glauben an den Buddha und an seine Lehre, denn das dritte Glied der buddhistischen Trinität, die Gemeinde, besteht jetzt noch nicht.

[1]) Das heisst als Laienjünger, nicht als Mönche.

Digitized by Google

In diesem Vorspiel zu der Geschichte von Buddhas Wirken vermisst man ein Element: eine vorbildliche Hindeutung auf die vornehmste Aufgabe seines Lebens, auf das Predigen der erlösenden Lehre und das Hinüberziehen von Leuten aus allem Volk, dass sie ihm als Mönche nachfolgen. Jene beiden Kaufleute nehmen ihre Zuflucht bei Buddha und bei der Lehre, und doch ist die Lehre ihnen noch gar nicht verkündigt worden. Die nun folgende Erzählung hat es mit dem Motiv zu tun, von dem aus diese anscheinende Unebenheit ihre Erklärung findet. Es ist ein andres, die erlösende Wahrheit für sich selbst errungen zu haben, und ein andres, sie der Welt verkünden. Das erste hat Buddha vollendet; sein Entschluss, das zweite zu tun, steht noch nicht fest; Sorgen und Zweifel bleiben zu überwinden, ehe er diesen Entschluss fasst[1]).

Ich will hier den Text[2]) selbst reden lassen.

„Im Geist des Erhabenen stieg, als er in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf: ‚Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die da schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedereiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit; in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvâna. Wenn

[1]) In der Sprache der buddhistischen Dogmatik: ein Paccekabuddha (Buddha für sich allein) ist nicht ein Sammâsambuddha (universaler Buddha und Lehrer der Welt). Dass Buddha als Sammâsambuddha auftritt, bedarf einer eigenen Motivierung.

[2]) Mahâvagga I, 5, 2 fg. = Majjh. Nikâya vol. I, p. 167 fg.

Digitized by Google

ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!' Und es ging dem Erhabenen, ohne ihn zu überraschen, dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor niemand je vernommen hatte:

‚Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Hass erfüllt.
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
Nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.'

„Als der Erhabene also gedachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte Brahma Sahampati[1]) mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst: ‚Untergehen wahrlich wird die Welt; zu Grunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen, höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.'

„Da verliess Brahma Sahampati den Brahmahimmel so schnell, wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblösste Brahma Sahampati seine eine Schulter von dem Obergewand[2]), senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also: ‚Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es sind Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein.' Also redete Brahma Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

---

[1]) Sahampati ist bei den Buddhisten der stehende Beiname des Brahman (vgl. oben S. 63); das Wort ist nicht mit Sicherheit zu erklären.

[2]) Ein Zeichen der Ehrfurcht.

Digitized by Google

‚Im Magadhalande erhob sich vordem
Unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Tor der Ewigkeit,
Lass hören was, Sündloser, du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
Des Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
Weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
Und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
Die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
Zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehn.'

(Buddha stellt der Aufforderung Brahmas die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Brahma wiederholt seine Bitte dreimal; endlich gewährt sie Buddha):

„Gleichwie in einem Lotosteich die einen Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andre Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andre Wasserrosen, blaue Lotosblumen, weisse Lotosblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüte nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick eines Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, manche, die da in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahma Sahampati diesen Spruch:

„Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Vergebliche Mühe zu meiden hab' ich
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet."

Digitized by Google

„Da sah Brahma Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand."

So hat die Legende ihren Helden zum Siege auch über das letzte Hindernis, das zwischen ihm und seinem Erlöserberuf steht, zum Sieg über alles Zweifeln und Zagen geführt; der Entschluss, der Welt die Erkenntnis zu predigen, in welcher er selbst den Frieden gefunden, steht jetzt fest.

Die Predigt von Benares

Wer soll der erste sein, die neue Verkündigung zu hören? Die Legende lässt Buddha zuvörderst an jene beiden Lehrer denken, deren Leitung er sich einst als Jüngling anvertraut hatte. Wenn er ihnen seine Lehre predigte, sie würden ihn verstehen. Eine Gottheit bringt ihm die Kunde, dass sie beide tot sind — vielleicht waren sie es in der Tat; in jedem Fall ist der Sinn dieses Zuges der Legende klar. Niemand konnte ein höheres Anrecht darauf haben, der erste Hörer des Evangeliums zu werden, als jene beiden. Es wäre Undankbarkeit gewesen, hätte Buddha nicht sie vor allen andern zu Teilhabern seines selbsterrungenen Besitzes gemacht. Aber man wusste nichts davon, dass er so gehandelt; man kannte oder nannte andre als die ersten Bekehrten. So durften jene beiden nicht mehr am Leben gewesen sein, als Buddha seine Lehre zu predigen anfing.

Können die, welche einst die Lehrer Buddhas gewesen sind, sich nicht als seine ersten Jünger zu ihm bekehren, so können es doch die einstigen Genossen seines Suchens und Ringens, jene fünf Asketen, die lange Zeit in Kasteiungen mit ihm gewetteifert und ihn dann verlassen haben, als sie sahen, dass er es aufgab, auf dem Wege der Selbstpeinigung das Heil zu suchen (s. oben S. 126). Sie weilen in Benares, und dorthin lässt unsre Erzählung jetzt Buddha

Digitized by Google

wandern. Es ist wohl möglich, dass hier alte, glaubwürdige Erinnerung vorliegt[1]). Benares hat bei den Buddhisten von jeher für die Stadt gegolten, in welcher die Predigt von der Erlösung zuerst gehört und geglaubt worden ist.

Wir versuchen weiter unten eingehender die Weise zu charakterisieren, wie Buddha seine Lehre predigte. Hier geben wir einfach die alte Erzählung. Sie zeigt uns ihren Helden jetzt, wo er seine Laufbahn beginnt, ganz und fertig als denselben, als den sie ihn sein langes Leben hindurch erscheinen lässt. Inneres Werden konnten die Mönche, welchen wir diese Berichte verdanken, nicht schildern, auch

[1]) Dass Buddha seine Verkündigung zuerst an seine einstigen Genossen und Verehrer gerichtet hat, in welchen er am gewissesten geneigte Hörer erwarten konnte, ist eine naheliegende Vorstellung. Ob wir hier in der inneren Wahrscheinlichkeit ein Zeichen der Echtheit oder des Erfundenseins zu erkennen haben, besitzt die Kritik kein Mittel festzustellen. A priori nicht unwahrscheinlich aber ist es meines Erachtens, dass die Erinnerung daran, wo und vor wem Buddhas erste Predigt, oder doch seine erste erfolgreiche Predigt gehalten worden ist, sich nicht verloren hatte. Dass etwa vorangegangene vergebliche Versuche Buddhas, sich Anhänger zu gewinnen, von der Tradition totgeschwiegen worden sind, ist gewiss möglich, der Versuch L. Feers (Études Bouddhiques I, p. 1—37) aber, Spuren derartiger Vorgänge in der Ueberlieferung nachzuweisen, scheint mir nicht gelungen; die Natur dieser Erzählung erlaubt es nicht, aus Buddhas Tun und Lassen jenen pragmatischen Zusammenhang herauszurechnen, den dieser Gelehrte, nicht ohne der Ueberlieferung gelegentlich Gewalt anzutun, darin hat entdecken wollen. — Verfolgen wir den Siegeszug Buddhas, der Mahâvagga I, 1—24 dargestellt ist, auf der Karte, so ist gegen das Itinerarium nicht viel einzuwenden; dies Hin und Her ist eben das Entsprechende für die Gewohnheiten indischer frommer Wanderer. Bei der scharf betonten Analogie, welche die Auffassung der Buddhisten zwischen der Siegeslaufbahn ihres Meisters und der Siegeslaufbahn eines weltbezwingenden Königs erkennt, kann man sich kaum des Gedankens erwehren, dass die erstere, wenn hier freie Erfindung gewaltet hätte, nach dem stehenden geographischen Schema der letzteren (s. z. B. Lalita Vistara p. 16 fg.) konstruiert worden wäre. Der Widerspruch, in welchem sich die Erzählung mit diesem Schema befindet, spricht wesentlich dafür, dass sie Authentisches enthält.

Digitized by Google

nicht erfinden, denn sie wussten nicht, was inneres Werden ist. Und hätten sie es gewusst, wie durfte es Werden bei dem Vollendeten geben, welcher selbst aus der Welt des leidenvollen Werdens den Ausweg gefunden hatte?

Die Geschichte von der ersten Predigt Buddhas zu Benares lautet in der feierlich umständlichen Erzählungsweise, welche den heiligen Texten der Buddhisten eigen ist, folgendermassen[1]):

„Und der Erhabene, von Ort zu Ort wandernd, kam nach Benares, zum Wildpark Isipatana, wo die fünf Mönche weilten. Da sahen die fünf Mönche den Erhabenen, der von fern herankam; als sie ihn sahen, redeten sie einander zu: ‚Freunde, dort kommt der Asket Gotama, der im Ueberfluss lebt, der sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt hat. Wir wollen ihm keine Ehrerbietung beweisen, nicht vor ihm aufstehen, ihm nicht seine Almosenschale und sein Obergewand abnehmen; aber wir wollen einen Sitz für ihn hinstellen; wenn er will, mag er sich setzen.'

„Je mehr und mehr aber der Erhabene den fünf Mönchen sich näherte, umso weniger konnten die fünf Mönche bei ihrem Entschluss bleiben: sie gingen dem Erhabenen entgegen; einer nahm dem Erhabenen die Almosenschale und das Obergewand ab, ein andrer bereitete ihm einen Sitz, ein dritter stellte ihm Fusswasser, eine Fussbank, einen Fussschemel hin. Der Erhabene setzte sich nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war; als er sich gesetzt hatte, wusch der Erhabene seine Füsse.

„Jene aber redeten den Erhabenen mit seinem Namen an und nannten ihn Freund. Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Ihr Mönche, redet den Vollendeten[2]) nicht mit seinem Namen an und nennt ihn

[1]) Mahâvagga I, 6, 10 ff.

[2]) Das Wort, das wir „der Vollendete" übersetzen (tathâgata), ist das, welches wahrscheinlich Buddha zu brauchen pflegte, wenn er von sich selbst redete.

Digitized by Google

nicht Freund. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimat in die Heimatlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu teil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen."

„Da er so redete, sprachen die fünf Mönche zu dem Erhabenen: ‚Hast du durch jenes Streben, Freund Gotama, durch jenen Wandel, durch jene Kasteiungen die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen nicht erreichen können, wie willst du jetzt, wo du im Ueberfluss lebst, wo du dein Streben aufgegeben und dich dem Ueberfluss zugewandt hast, die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen erreichen?'

„Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: ‚Der Vollendete, ihr Mönche, lebt nicht im Ueberfluss; er hat nicht sein Streben aufgegeben und sich dem Ueberfluss zugewandt. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessen willen edle Jünglinge von ihrer Heimat in die Heimatlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu teil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen.'

(Ein zweites und ein drittes Mal wiederholen sich dieselben Wechselreden.)

„Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: ‚Gesteht ihr mir zu, ihr Mönche, dass ich niemals zuvor also zu euch geredet habe?'

„‚Das hast du nicht, Herr.'

Digitized by Google

„Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden," u. s. w.

„Da hörten die fünf Mönche von neuem auf den Erhabenen; sie taten ihr Ohr auf und richteten ihre Gedanken auf die Erkenntnis.

„Da sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: ‚Zwei Enden gibt es, ihr Mönche, denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andre ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist leidenreich, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in der Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt. Und welches, ihr Mönche, ist dieser Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt? Es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz die fünferlei Objekte des Ergreifens[1]) sind Leiden.

---

[1]) Die fünf Gruppen von Elementen, aus welchen das leiblich-geistige Dasein des Menschen besteht: Körperlichkeit, Empfindungen,

Digitized by Google

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst[1]).

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

„‚Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntnis, die Kunde, das Wissen, der Blick auf. ‚Diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen' — ‚diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntnis, die Kunde, das Wissen, der Blick auf.

(Es folgen ähnliche Ausdrücke über die andern drei Wahrheiten.)

„Und so lange ich, ihr Mönche, nicht von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölfteilige[2]),

---

Vorstellungen, Gestaltungen (oder Strebungen) und Erkennen. Der Unerlöste ergreift diese Elemente und haftet mit seinem Innern an ihnen.

[1]) „Werdedurst" und „Vergänglichkeitsdurst" wird erklärt als die Begierde, sofern sich diese mit dem Glauben an beständige Fortdauer des Werdens und Befriedigung über diese Fortdauer, oder andrerseits mit dem Glauben, dass mit dem Tode alles zu Ende ist, verbindet.

[2]) Von jeder der vier Wahrheiten besitzt Buddha eine dreifache

Digitized by Google

wahrhaftige Erkenntnis und Einsicht in voller Klarheit besass, so lange, ihr Mönche, wusste ich auch, dass ich noch nicht in dieser Welt samt den Götterwelten, samt Mâras und Brahmas Welt, unter allen Wesen, samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen hatte. Seit ich aber, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölfteilige Erkenntnis und Einsicht in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, ihr Mönche, dass ich in dieser Welt samt den Götterwelten, samt Mâras und Brahmas Welt, unter allen Wesen, samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht gibt es hinfort für mich neue Geburten."

„Also redete der Erhabene; froh priesen die fünf Mönche des Erhabenen Rede." —

Dies ist die Predigt von Benares, welche der Ueberlieferung nach die Lehrtätigkeit Buddhas eröffnet, durch welche er, wie seine Jünger sich ausdrückten, „das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat". Man mag über die historische Treue, mit der die Predigt referiert ist, urteilen wie man will — ich meinerseits bin hier zu dem entschiedensten Zweifel geneigt —: die fundamentale Wichtigkeit dieser Rede wird man nur umso höher anschlagen müssen, für je freier erfunden man sie hält, denn umso sicherer ist man dann, wenn auch nicht die zufällig bei einer bestimmten Gelegenheit gesprochenen Worte, doch die Ideen hier zu finden, in welchen die alte Gemeinde das, was in der Predigt ihres Meisters das Wesentliche war, gesehen und gewiss nicht mit Unrecht gesehen hat. Klar treten die leitenden Gedanken hervor, welche in der Mitte der engen, ernsten Gedankenwelt

gegliederte Erkenntnis, z. B. von der ersten: „dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden muss man verstehen"; „diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden".

Digitized by Google

stehen, in der die buddhistische Gemeinde lebte: im Zentrum des Ganzen ein einziger Begriff, der Begriff der Erlösung. Von der Erlösung, von dem, wovon wir erlöst werden sollen, von dem Wege, auf dem die Erlösung erlangt wird: davon und von nichts anderm handelt diese Predigt Buddhas und die Predigt Buddhas überhaupt. Gott und Welt kümmert den Buddhisten nicht; er kennt nur die eine Frage: wie soll ich in dieser Welt des Leidens vom Leiden frei werden? Auf die Antwort, welche die Predigt von Benares auf diese Frage gibt, werden wir zurückzukommen haben.

Als Buddha seine Rede geendet, geht von der Erde empor durch alle Götterwelten der Ruf, dass zu Benares der Heilige das Rad der Lehre hat rollen lassen. Die fünf Mönche, ihnen voran Kondañña, der von da an den Namen „Kondañña der Erkenner" erhalten hat, bitten Buddha, ihnen als Bekennern seiner Lehre die Weihe zu erteilen, und er tut dies mit den Worten: „Kommt herzu, ihr Mönche; wohl verkündigt ist die Lehre; wandelt in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen." So ist die Gemeinde der Jünger Buddhas ins Dasein getreten; die Fünf sind ihre ersten Glieder. Eine neue Rede Buddhas von der Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit alles Irdischen bewirkt, dass die Seele der fünf Jünger den Stand der sündlosen Heiligkeit erreicht. „Um diese Zeit," so schliesst dieser Bericht, „gab es sechs Heilige in der Welt" — Buddha selbst und die fünf Jünger.

Weitere Bekehrungen

Bald wächst die Zahl der Gläubigen. Der nächste Bekehrte ist Yasa, ein Jüngling von Benares aus reichem Hause; seine Eltern und Gattin hören gleichfalls die Predigt Buddhas und bekennen sich als Laiengenossen zum Glauben. Zahlreiche Freunde des Yasa, Jünglinge aus den vornehmsten Häusern von Benares und dem Lande umher, empfangen die Mönchsweihen. Schon zählt die Schar der Gläubigen sechzig

Digitized by Google

Glieder. Buddha sendet sie aus, um durch das Land die Lehre zu predigen. In nichts so sehr beruht die mächtige Fähigkeit schnellen Wachsens, die der jungen Gemeinde innewohnt, wie in ihrer Wandernatur; bald ist sie hier, bald da, erscheinend, verschwindend, zugleich an tausend Orten. „Ihr Jünger," so lauten in unsrer Quelle die Worte, mit welchen Buddha seine Gläubigen aussendet, „ich bin von allen Banden gelöst, von göttlichen und menschlichen. Auch ihr seid von allen Banden gelöst, ihr Jünger, von göttlichen und menschlichen. Zieht aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweien denselben Weg. Predigt, ihr Jünger, die Lehre, die da am Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, deren Ende herrlich ist, im Geist und im Buchstaben; verkündet den ganzen und vollen, reinen Wandel der Heiligkeit. Es sind Wesen, die sind rein vom Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zu Grunde; die werden Erkenner der Lehre sein. Ich aber, ihr Jünger, werde nach Uruvelâ, nach dem Dorf des Feldhauptmanns gehen, die Lehre zu predigen."

Zu Uruvelâ wohnen brahmanische Waldeinsiedler, tausend an der Zahl, die nach den Satzungen des Veda das heilige Opferfeuer unterhalten und im Fluss Neranjarâ ihre Waschungen verrichten. Drei Brüder, Brahmanen von der Familie der Kassapa, sind die Häupter dieser Asketen. Buddha kommt zu dem einen von ihnen und bewältigt durch Wunderkraft den furchtbaren Schlangenkönig, der im Opferraum des Kassapa haust. Bewundernd laden die Brahmanen ihn ein, den Winter über bei ihnen zu verweilen. Er bleibt dort im Walde nahe bei der Einsiedelei des Kassapa, in der er täglich sein Mahl empfängt. Wunder über Wunder beweisen den Brahmanen seine Hoheit; Götter kommen herab, um seine Predigt zu hören; sie leuchten wie flammendes Feuer durch die Nacht. Wohl erkennt Kassapa die über-

Digitized by Google

irdische Herrlichkeit seines Gastes, aber er kann sich nicht entschliessen, sich ihm unterzuordnen. „Da dachte," heisst es hier in unsrer alten Erzählung, „der Erhabene bei sich: ‚Lange noch wird dieser Tor also denken: ‚Hochgewaltig ist der grosse Samana und hochmächtig, aber er ist nicht heilig wie ich'. Wohlan, ich will dieses Einsiedlers Herz bewegen.' Da sprach der Erhabene zu dem Einsiedler Kassapa von Uruvelâ: ‚Du bist nicht heilig, Kassapa, noch hast du den Pfad der Heiligkeit erreicht; auch weisst du nicht von dem Wandel, durch den du heilig sein und den Pfad der Heiligkeit erreichen möchtest.' Da neigte der Einsiedler Kassapa von Uruvelâ sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen: ‚Lass mich, o Herr, von dem Erhabenen die Weihen empfangen, die niedere und die höhere'."

Dieser Erzählung gleichen mehr oder minder alle Bekehrungsgeschichten der buddhistischen Evangelien. Wo ein Versuch der Charakteristik gemacht wird, fällt er unbeholfen und dürftig aus. Dass ernstes, tiefes Fühlen und der Schwung grossartiger Erregung diesen Geistern nicht versagt war, davon gibt die Poesie der Buddhisten Zeugnis. Aber der steifen Prosa der alten Texte fehlt die Darstellungskraft, das Bild der bewegten Seele zu malen; kaum je dringt sie in individuelles Leben ein.

Kassapas beide Brüder und die ganzen Scharen der Einsiedler in ihrer Umgebung bekehren sich zu Buddha und empfangen die Mönchsweihen: vielleicht ein historischer Zug, dass hier — wie Aehnliches auch auf verwandten geschichtlichen Gebieten beobachtet werden kann — gleich unter den ersten Jüngern des neuen Glaubens geistliche Männer der alten Lehre im Vordergrund stehen[1]). Durch die Bekehrung der Kassapas ist die Zahl der Gläubigen mit einem Schlage zu einem Tausend herangewachsen.

Von Uruvelâ geht jetzt der Zug nach der nahe gelegenen

[1]) Dies hat Windisch (Mâra und Buddha 234) bemerkt.

Digitized by Google

Hauptstadt des Magadhareiches, nach Râjagaha (Rajgir). Vor der Stadt, in einem Bambuswald, wird halt gemacht. Der junge König Bimbisâra hört von Buddhas Ankunft und zieht mit einem ungeheuren Gefolge[1]) von Bürgern und Brahmanen hinaus, den schnell berühmt gewordenen Lehrer kennen zu lernen. Als man Buddha und Kassapa nebeneinander sieht, erheben sich Zweifel, wer von beiden der Lehrer, wer der Jünger ist. Kassapa steht von seinem Sitz auf, neigt sein Haupt zu den Füssen Buddhas und spricht: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger." Und Buddha predigt vor dem König und seinem Gefolge; mit grossen Scharen seines Volks erklärt Bimbisâra sich als Laiengenossen der Gemeinde Buddhas. Er ist hinfort sein langes Leben hindurch ein treuer Freund und Beschützer Buddhas und seiner Lehre gewesen.

Die Tradition erzählt, dass damals zu Râjagaha Buddha auch die beiden Männer sich zu Jüngern gewonnen hat, die später in den Kreisen der Gemeinde als die ersten nach dem Meister geehrt worden sind, Sâriputta und Moggallâna. Diese beiden durch enge Freundschaft verbundenen Jünglinge, Söhne brahmanischer Familien, hielten sich zu Râjagaha als Anhänger eines der damals so zahlreichen wandernden Bettelmönche und Schulhäupter, des Sanjaya, auf. In ihrem gemeinsamen Streben nach den geistlichen Gütern hatten sie, wie erzählt wird, einander das Versprechen gegeben: „Wer zuerst die Erlösung vom Tode erlangt, soll es dem andern sagen." Eines Tages erblickte Sâriputta einen der Jünger Buddhas, den Assaji, der die Strassen von Râjagaha durchwanderte Almosen zu sammeln, ruhig und voll Würde, mit

[1]) Der Text sagt, dass „zwölf Myriaden Brahmanen und Bürger von Magadha" den König umgaben. Diese übertrieben hohe Zahl hebt sich allzu sehr von den häufigen Angaben über die Zahl der Buddha begleitenden Jünger (einige Hunderte, höchstens Tausend) ab, als dass wir aus ihr mit irgendwelcher Sicherheit auf einen ähnlich übertriebenen Charakter der letzteren, an sich wohl glaublichen Zahlen zu schliessen in der Lage wären.

Digitized by Google

gesenktem Blick. „Als er ihn sah," sagt unsre Erzählung[1]), „dachte er: Wahrlich, dies ist einer der Mönche, die heilig sind in der Welt oder die den Weg zur Heiligkeit erreicht haben. Ich will zu diesem Mönch hingehen und will ihn fragen: ‚Freund in wessen Namen hast du der Welt entsagt? Wer ist dein Meister? Wessen Lehre bekennst du?' Da aber gedachte Sâriputta der Bettelmönch: ‚Jetzt ist nicht die Zeit, diesen Mönch zu fragen. Zwischen den Häusern geht er und sammelt Almosen. Ich will diesem Mönch nachgehen, wie man dem nachgeht, von welchem man etwas begehrt.' Als aber der ehrwürdige Assaji zu Râjagaha Almosen gesammelt hatte, nahm er die empfangenen Gaben und kehrte um. Da ging Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji; zu ihm gelangt, begrüsste er sich mit dem ehrwürdigen Assaji. Nachdem er begrüssende, freundliche Worte mit ihm gewechselt hatte, stellte er sich neben ihn. Neben ihm stehend sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji also: ‚Deine Miene, Freund, ist hell, deine Farbe ist rein und klar. In wessen Namen, Freund, hast du der Welt entsagt? Wer ist dein Meister? Wessen Lehre bekennst du?' ‚Es ist der grosse Samana, Freund, der Sakyasohn, der aus dem Hause der Sakya kommt und der Welt entsagt hat. In seinem des Erhabenen Namen habe ich der Welt entsagt; er der Erhabene ist mein Meister; seine des Erhabenen Lehre bekenne ich.' ‚Und was sagt dein Meister, Freund, und was lehrt er?' ‚Ich bin ein Neuling, Freund; es ist nicht lange, dass ich die Welt verlassen habe; ich bin eben erst zu dieser Lehre und dieser Ordnung herzugekommen. Ich kann dir die Lehre nicht in voller Ausdehnung verkünden, aber ihren kurzen

[1]) Das Textstück, das ich hier übersetze, kann wenigstens vermutungsweise mit einem der Texte identifiziert werden, welche König Asoka in der Inschrift von Bairât (um 250 vor Chr.?) den Mönchen und Nonnen, Laienbrüdern und Laienschwestern eifrig zu hören und zu lernen empfiehlt. Dort werden „die Fragen des Upatissa" angeführt; Upatissa aber ist ein Name des Sâriputta.

Digitized by Google

Sinn kann ich dir sagen.' Da sprach Sâriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji: ‚Sei es also, Freund. Sage mir wenig oder viel, aber vom Sinne rede mir; nach dem Sinn allein trage ich Verlangen; was willst du dich viel an den Buchstaben kehren?' Da redete der ehrwürdige Assaji zu Sâriputta dem Bettelmönch dieses Wort der Lehre:

„‚Die Wesenheiten, die aus einer Ursache fliessen, deren Ursache lehrt der Vollendete, und welches Ende sie nehmen; dies ist die Lehre des grossen Samana[1]).'

„Als aber Sâriputta der Bettelmönch dies Wort der Lehre hörte, erwachte in ihm das reine, fleckenlose Wahrheitsauge, und er erkannte: ‚Was immer dem Entstehen untertan ist, das alles ist auch dem Vergehen untertan.' (Und er sprach zu Assaji): ‚Wenn die Lehre auch nichts als dies ist, so hast du die Stätte erreicht, wo es kein Leid gibt, die seit vielen Myriaden von Weltaltern nicht erschaut ist.'"

Sâriputta geht jetzt zu Moggallâna, seinem Freunde. „Deine Miene, Freund," sagt Moggallâna, „ist hell, deine Farbe ist rein und klar. Hast du die Erlösung vom Tode gefunden?" „Ja Freund, ich habe die Erlösung vom Tode gefunden." Und er spricht ihm von seiner Begegnung mit Assaji, und auch dem Moggallâna „erwacht das reine, fleckenlose Wahrheitsauge". Vergeblich versucht Sanjaya,

---

[1]) Dieser Spruch hat später als das kurzgefasste Glaubensbekenntnis des Buddhismus gegolten; man begegnet ihm inschriftlich auf zahlreichen Monumenten. Ohne Zweifel bezieht er sich auf die Doktrin von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen, bei welcher Lehre die Tradition, wie wir sahen (S. 134), Buddhas Gedanken noch, als er unter dem heiligen Baum der Buddhaschaft sitzt, verweilen lässt. Das leidenvolle Verhängnis der Welt vollzieht sich in der Verkettung der Wirkungen, die aus dem Nichtwissen fliessen; welches diese aneinander hängenden, aus dem Nichtwissen hervorgehenden Wesenheiten sind und wie sie ihr Ende nehmen, d. h. wie das Leiden der Welt aufgehoben wird, das sagt die Lehre Buddhas.

Digitized by Google

ihr Lehrer, sie bei sich zurückzuhalten. Sie gehen mit grossen Scharen von andern Schülern Sanjayas in den Hain, wo Buddha weilt; dem Sanjaya aber bricht ein heisser Blutstrom aus dem Munde. Buddha sieht die beiden kommen; er verkündet seiner Umgebung, dass, die dort nahen, die ersten und edelsten unter seinen Jüngern sein werden. Und beide empfangen von Buddha selbst die Weihen.

„Zu der Zeit," fährt hier unsre Erzählung fort, „wandten sich viele angesehene, edle Jünglinge aus dem Magadhalande dem Erhabenen zu, in Heiligkeit zu leben. Da wurde das Volk unwillig, murrte und ward zornig: ‚Der Asket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Witwentum zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen. Jetzt hat er die tausend Eremiten zu seinen Jüngern gemacht, und er hat die zweihundertundfünfzig Bettelmönche des Sanjaya zu seinen Jüngern gemacht, und hier diese vielen angesehenen, edlen Jünglinge aus dem Magadhalande wenden sich dem Asketen Gotama zu, in Heiligkeit zu leben.' Und wenn die Leute Jünger sahen, schalten sie sie mit diesem Spruch:

‚Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen er wohl heut' bekehren wird?'"

Da hörten die Jünger, wie das Volk unwillig war, murrte und zornig war. Und die Jünger sagten es dem Erhabenen. „Dieser Lärm, ihr Jünger, wird nicht lange dauern. Sieben Tage wird er dauern; nach sieben Tagen wird er verschwinden. Ihr aber, ihr Jünger, wenn sie euch schelten mit dem Spruch:

‚Gezogen kam der grosse Mönch zu der Magadha Bergesstadt.
Die Sanjaya bekehrt er all', wen er wohl heut' bekehren wird?'

so antwortet ihnen mit diesem Spruch:

Digitized by Google

‚Die Helden, die Vollendeten bekehren durch ihr wahres Wort.
Wer will schmähn den Erleuchteten, der durch der Wahrheit Macht bekehrt?‘“

Haben wir hier in der Tat ein paar solche Zeilen vor uns, wie sie damals unter dem zungenfertigen Volk der hauptstädtischen Gassen zwischen Freunden und Feinden des jungen Lehrers hin und her geflogen sein mögen?

Digitized by Google

Viertes Kapitel

Das Wirken Buddhas

Mit der Erzählung von der Bekehrung jener beiden vornehmsten Jünger und von der schnell beschwichtigten Verstimmung des Volks zu Râjagaha bricht der zusammenhängende Bericht von der Laufbahn Buddhas ab, um erst da wieder anzuknüpfen, wo es galt, die Erinnerung an die letzten Wanderungen des greisen Lehrers, an seine Abschiedsreden und an seinen Tod festzuhalten. Für die lange Zeit zwischen jenem Anfang und dem Ende, eine Zeit von angeblich mehr als vier Jahrzehnten, ist in der alten Ueberlieferung keine zusammenhängende Darstellung erhalten, nur Sammlungen zahlloser wirklicher oder angeblicher Reden, Dialoge und Sentenzen Buddhas, denen die kurze Angabe ihrer äusseren Veranlassung, des Ortes und der Umgebung, vor welcher die betreffenden Aussprüche getan worden, beigefügt ist[1]).

Aeusserlich angesehen ist es ein einförmiges Leben, das

[1]) Ein grosser Teil dieser Materialien sondert sich auf den ersten Blick als auf handgreiflichen Erfindungen beruhend ab. So wird z. B. im Vinaya die kirchenrechtliche Lehre von den Personen, welche die niedere Weihe (pabbajjâ) nicht empfangen dürfen, in der Form dargestellt, dass der Text Buddha in Râjagaha weilen und nun der Reihe nach alle denkbaren Fälle der Erteilung der Weihe an Unqualifizierte vorkommen lässt: jedesmal werden Klagen über die Ungehörigkeit erhoben und von Buddha durch Erlass des betreffenden Verbots erledigt. Dann geht Buddha an einen andern Ort, und es trägt sich eine Reihe analoger Vorkommnisse zu, die zur Regelung andrer kirchenrechtlicher Materien den Anlass geben u. s. f.

Digitized by Google

in dieser einfarbigen Ueberlieferung vor uns liegt, und alles das, worin allein die wahre Geschichte dieses Lebens geruht hat, ist uns verhüllt. Wann und wie im Geiste Buddhas das Bild von Welt und Leben die Gestalt angenommen hat, in der es seiner Gemeinde erschien, nach welchem Gange vor allem seine Ueberzeugungen von sich selbst und von seiner Mission sich entwickelt haben, wie endlich die Stimmung des indischen Volks, die Kritik der indischen Schulen auf sein Denken und Wollen zurückwirkte: diese Fragen aufzuwerfen wird, wer einen Blick auf unsre Quellen tut, ein für allemal den Mut verlieren. Hievon werden und können wir nie etwas erfahren.

Was wir können, ist allein dies, ohne Scheidung von Früherem und Späterem die einzelnen Züge, welche die Ueberlieferung bietet, zu einem Gesamtbilde vereinigen, einem Bilde von Buddhas Lehren und Leben, von seinem Verkehr mit Hoch und Gering, dem Kreis seiner Jünger, den weiteren Kreisen der Anhänger und Gegner.

Dürfen wir glauben, in einem solchen Bilde geschichtliche Wahrheit zu erfassen?

Ja und nein.

Nein, denn dies Bild zeigt uns wohl den Typus altbuddhistischen Wesens, aber nicht die individuellen Züge, die Buddha und nur ihm so ausschliesslich zu eigen gehörten, wie wir von Sokrates ein Bild haben, das nur dem Sokrates und keinem andern ähnlich sieht, auch keinem Sokratiker.

Aber eben das, was nach der einen Seite einen Mangel unsrer Erkenntnis bezeichnet, gibt uns andrerseits auch wieder das Recht, ihr zu vertrauen.

Indien ist nun einmal ein Land der Typen, nicht der mit ihrem eigenen Stempel geprägten Individualität. Leben entsteht und vergeht dort, wie die Pflanze blüht und verwelkt, unter dem dumpfen Zwange von Naturkräften, und Naturkräfte können nur typische Gestaltungen erzeugen. Nur wo der Hauch der Freiheit weht, werden die stolzen Kräfte

Digitized by Google

des Menschen entfesselt, welche wirken, dass er etwas Eigenes, allein sich selbst Gleiches zu sein vermag und zu sein wagt. So ruht auf allen Gebilden der indischen Epik trotz ihrer Farbenpracht jener seltsam starre Zug, der uns die Menschen wie Schatten erscheinen lässt, welchen der Trunk von dem belebenden Blute verwehrt ward, und jener Zug rührt vor allem andern daher, dass das Reich dieser Poesie nicht bis dorthin geht, wo das eigenste Leben des einzelnen anhebt. Der indischen Poesie war dies Gebiet verschlossen, weil dem indischen Volke selbst die Kraft Individualitäten zu bilden versagt war. Und ebenso ist auch in der Geschichte des indischen Denkens das handelnde Subjekt nicht der einzelne, sondern immer nur der grosse indische Volksgeist, das was die Inder, wenn nach dem Ursprung ihrer heiligen Schriften gefragt wird, den heiligen Vedageist nennen. Ueberall wirkt ein unpersönlich Allgemeines, und der einzelne trägt nur die Züge, die der Gemeingeist ihm aufgeprägt hat.

Müssen wir nicht glauben, dass dieses selbe Gesetz auch die Anfänge des buddhistischen Wesens beherrscht hat? Die grossen Jünger, die den Meister umgeben, Sâriputta und Moggallâna, Upâli und Ânanda, sehen einander in den alten Erzählungen vollkommen gleich, und ihr Bild ist wieder nichts als das ununterscheidbar ähnliche, nur verkleinerte Abbild Buddhas selbst. Die Wirklichkeit war schwerlich viel anders; der einzelne war wenig mehr als ein Exemplar, das den Gemeindegeist zur Erscheinung brachte, und dieser Gemeindegeist wiederum samt den Formen, in denen er sich äusserlich darstellte, war kaum verschieden von dem Geist Buddhas selbst und den Formen, in welchen Buddhas Leben sich bewegte.

An Persönlichkeiten, die vermocht hätten, dieser grossen Bewegung eine neue Richtung zu geben und ihr den Stempel ihres eigenen Wesens aufzuprägen, ist die Zeit zwischen Buddha und der Fixierung der Tradition vielleicht noch ärmer gewesen, als Indien eben zu allen Zeiten an schöpfe-

Digitized by Google

rischen Persönlichkeiten arm gewesen ist; einen Paulus hat die altbuddhistische Kirche nicht gehabt. Darin liegt aber für uns eine Gewähr, dass die Gestaltungen, die uns in der Ueberlieferung erscheinen, in ihrem Wesen dieselben sind, wie Buddha und seine ersten Jünger sie geschaffen haben. Wohl mag mancher grosse Zug von Geist und Kraft ihm eigen gewesen sein, den die dürftigeren Naturen, durch welche sein Bild uns erhalten ist, auf ihr eigenes Niveau herabgezogen haben, aber fundamental missverstanden worden ist eine Gestalt wie die seine gewiss nicht.

So werden wir, wenn auch nur wenige Züge des überlieferten Bildes im Sinn historischer Exaktheit verbürgt genannt werden können, doch dies Bild selbst seiner Gesamtheit nach in einem höheren Sinne wohl als verbürgt anzusehen ein Recht haben.

Tägliches Leben Buddhas

Jahr für Jahr wiederholte sich für Buddha und seine Jünger der Wechsel zwischen einer Zeit des Wanderns und einer Zeit der Ruhe und Zurückgezogenheit. Wenn im Juni nach der dürren Gluthitze des indischen Sommers Wolkenmassen sich auftürmen und unter Donnerrollen das Herannahen des regenbringenden Monsuns sich ankündigt, rüstet der Inder heute wie vor alters sich und sein Haus für die Zeit, in der alles gewohnte Tun und Treiben durch den Regen unterbrochen wird; wochenlang halten dann die strömenden Güsse an vielen Orten die Bewohner in ihren Hütten oder doch in ihren Dörfern fest, deren Verbindung mit der Nachbarschaft durch die reissend angeschwollenen Bäche und durch Ueberschwemmungen abgeschnitten ist. „Die Vögel," sagt ein altes buddhistisches Werk, „bauen ihre Nester in den Wipfeln der Bäume; darin schmiegen und verkriechen sie sich während der feuchten Zeit." So war es denn für die Glieder der Mönchsorden, ohne Zweifel nicht erst seit Buddha, sondern seit es ein geistliches Wanderleben in Indien

Digitized by Google

gegeben hat, unverbrüchliche Regel, die drei feuchten Monate hindurch das Wandern zu unterbrechen und in der Nähe von Städten oder Dörfern, wo man durch die Gaben Gläubiger sicheren Unterhalt fand, diese Zeit in stiller Zurückgezogenheit zu verbringen. Hieran hielt man um so strenger fest, weil man gerade in der Regenzeit, die nach der ausdörrenden Sommerhitze überall unzähliges junges Pflanzen- und Tierleben erweckt, nicht wandern konnte, ohne das Gebot, welches die Vernichtung auch des niedrigsten Lebens untersagte, auf jedem Schritt zu verletzen.

So hat Buddha Jahr für Jahr drei Monate lang „Regenzeit gehalten", umgeben von Scharen seiner Jünger, die zusammenströmten, die feuchte Zeit in der Nähe des Meisters zu verleben. Könige und Reiche drängten sich zu der Ehre, ihn und die Jünger, die mit ihm waren, während dieser Zeit in den Behausungen und Gärten, die sie der Gemeinde gestiftet hatten, als Gäste aufzunehmen.

Endete die Regenzeit, so begann das Wandern; Buddha zog von Ort zu Ort, wohl fast immer mit grossem Gefolge von Jüngern; die Texte pflegen bald von drei, bald von fünf Hunderten, die ihm folgten, zu reden[1]). An den Hauptstrassen, auf denen die geistlichen Wanderer wie der kaufmännische Verkehr sich vorzugsweise bewegten, hatten vielfach die anwohnenden Gläubigen dafür gesorgt, dass Buddha und seinen Jüngern ein Obdach zur Verfügung stand; oder wo Mönche weilten, die der Lehre anhingen, fand man in deren Wohnstätten ein Nachtlager. War ein andres Unterkommen nicht zu erlangen, fehlte es nicht an Mangos oder Banjanen, an deren Fuss die Schar rasten oder übernachten konnte.

Das Gebiet, durch welches diese Wanderungen sich vor-

[1]) Bei Gelegenheit einer Prophezeiung Buddhas über Metteyya, den nächsten Buddha, welcher in ferner Zukunft auf Erden erscheinen wird, heisst es: „Er wird der Führer einer Jüngerschar von Hunderttausenden sein, wie ich jetzt der Führer einer Jüngerschar von Hunderten bin" (Cakkavattisuttanta).

Digitized by Google

zugsweise erstreckten, war der Kreis der „östlichen Lande", d. h. vor allem die alten Königreiche der Magadha und der Kâsi-Kosala samt den benachbarten Freistaaten, die heutigen Länder Bihar und Oudh mit dem angrenzenden Strich von Nepal. Dagegen wurden die Reiche des westlichen Hindostan, die alten Sitze vedischer Kultur und der exklusiven Macht eines den religiösen Bewegungen des Ostens fremd und feindlich gegenüberstehenden Brahmanenstandes, wenn die Ueberlieferung uns recht berichtet, von den Wanderungen Buddhas zwar berührt, aber doch nur selten und vorübergehend. Als die vornehmlichsten Hauptstationen dieser Reisen und zugleich nach Nordwesten und Südosten die ungefähren Grenzpunkte des Gebietes, das der regelmässige Schauplatz von Buddhas Wanderleben war, erscheinen die Residenzstädte der Könige von Kosala und Magadha, Sâvatthi (an der Rapti)[1]) und Râjagaha (heute Rajgir, südlich von Bihar)[2]). In der nächsten Umgebung dieser Städte besass die Gemeinde zahlreiche und glänzende Parks, in denen Baulichkeiten aller Art für die Bedürfnisse des Gemeindelebens errichtet waren. „Nicht zu fern und nicht zu nah bei der Stadt," so lautet in den heiligen Texten die stehende Beschreibung solcher Parks, „wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin

---

[1]) Nach Vincent Smith, JRAS. 1898, 520 ff. (vgl. ebendas. 1900, 1 ff.), auf nepalesischem Gebiet, kurz ehe der Fluss die Grenze erreicht.

[2]) Die Entfernung dieser beiden Hauptstädte ist nahezu der von Berlin und Wien gleich. Ausser ihnen werden in der Aufzählung der „grossen Städte, in denen viele bedeutende Kshatriyas, bedeutende Brahmanen und bedeutende Bürger an den Vollendeten glauben" (Mahâparinibbâna S. 55), noch Campâ, Sâketa, Kosambî und Benares genannt: alles Städte des östlichen Hindostan, bis auf Kosambî, welches aber nicht weit im Westen liegt und offenbar unter den westlichen Städten die von den buddhistischen Mönchen verhältnismässig am meisten besuchte war. — Ein Vers des Saṃyutta Nikâya (vol. I, p. 199) antwortet auf die Frage, wo die Jünger Buddhas umherwandern: „Nach Magadha sind sie gegangen, nach Kosala sind sie gegangen; etliche aber wandern im Vajjilande (bei Vesâlî)."

Digitized by Google

verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschendunst entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit, eine gute Stätte für einsame Betrachtung." Solch ein Park war des Veluvana („Bambuswald"), einst ein Lustwald des Königs Bimbisâra und von ihm dann Buddha und der Gemeinde zum Geschenk gemacht; ein andrer war das noch berühmtere Jetavana (bei Sâvatthi), eine Gabe von Buddhas freigebigstem Verehrer, dem grossen Kaufmann Anâthapindika, jener Garten, von welchem der alte Mönchspoet sagt:

„Jetavana, das liebliche,
Weisenscharendurchwandelte,
Wo gewohnt hat der Wahrheit Fürst,
Der Ort, der mir das Herz erfreut [1])."

Wie die heiligen Texte, so zeigt auch die monumentale Ueberlieferung, die Reliefs des grossen Stupa von Bharhut, wie hoch gefeiert in der buddhistischen Gemeinde diese Gabe des Anâthapindika von alters her gewesen ist. Es wird erzählt, dass Anâthapindika nach einer Stätte suchte, die würdig wäre, Buddha und seinen Jüngern zum Aufenthalt zu dienen; der Park des Prinzen Jeta allein schien alle Vorzüge in sich zu vereinen, aber der Prinz weigerte sich, ihn zu verkaufen. Nach vielen Bemühungen erhielt Anâthapindika den Park doch für so viel Gold, als hinreichte, den Grund und Boden des ganzen Jetavana damit zu bedecken. Er übergab ihn Buddha, dessen Lieblingsaufenthalt er seitdem gewesen ist. Unzählige Abschnitte der heiligen Texte, in denen von Reden und Aussprüchen Buddhas berichtet wird, heben an: „Zu der Zeit weilte der erhabene Buddha bei Sâvatthi, im Jetavana, dem Park des Anâthapindika."

[1]) Samyutta Nikâya vol. I, p. 33 (= p. 55); Majjhima Nikâya vol. III, p. 262. — Der chinesische Pilger Fa Hian (im Anfang des 5. Jhd. nach Chr.) schreibt über das Jetavana (nach Beals Uebersetzung S. 75): „Das klare Wasser der Teiche, das üppige Grün und zahllose Blumen in mannigfaltigen Farben vereinen sich in dem Bilde von dem, was man den Vihâra des Chi-ûn (Jeta) nennt."

Digitized by Google

Kann in dem heimatlosen Wanderleben Buddhas und seiner Jünger von einer Heimat die Rede sein, so dürfen vor allem Stätten wie das Veluvana und das Jetavana so genannt werden, nahe den grossen Zentren des indischen Lebens und doch vom Getriebe der Grossstädte unberührt, einst die stillen Ruheorte von Herrschern und Vornehmen, ehe die gelbgewandigen Bettelmönche darin einzogen und die „Gemeinde in den vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende" zur Herrin des königlichen Besitzes geworden ist. In diesen Gärten lagen die Wohnstätten der Brüder, Häuser, Hallen, Säle, Vorratsräume, umgeben von Lotusteichen, von duftenden Mangos, von zierlichen, hoch über alles andre Laub sich erhebenden Fächerpalmen und von dem tiefen Grün des Nyagrodhabaumes, dessen aus der Luft sich herabsenkende Wurzeln zu neuen Stämmen werden und mit ihren schattig kühlen Hallen und Laubgängen zum sinnenden Ruhen einzuladen scheinen.

Dies waren die Umgebungen, in denen Buddha einen grossen Teil seines Lebens, vielleicht die an Wirken und Schaffen reichsten Zeiten zugebracht hat. Hier strömten die Massen des Volks zusammen, Mönche wie Laien, um ihn zu sehen und seine Reden zu hören. Es kamen pilgernde Mönche aus entfernten Gegenden, welche Buddhas Lehre gehört hatten und, wenn die Regenzeit vergangen war, sich auf die Wanderung machten, um den Meister von Angesicht zu sehen. „Es ist Sitte," lautet ein stehender Passus der Texte, „dass Mönche, wenn sie Regenzeit gehalten haben, sich aufmachen, den Erhabenen zu sehen. Es ist Sitte der erhabenen Buddhas, sich mit den Mönchen, die aus der Ferne kommen, zu begrüssen." „Geht es euch wohl, ihr Mönche?" fragt dann Buddha die Kommenden, „findet ihr zu leben? Habt ihr in Frieden und Eintracht und ohne Streit die Regenzeit wohl zugebracht und keinen Mangel an Unterhalt gelitten?"

So hören wir von einem Gläubigen namens Sona, der fern von den Gegenden, in denen Buddha lebte, im Lande

Digitized by Google

Avanti[1]) die Kunde von der neuen Lehre vernommen hatte und unter ihre Bekenner aufgenommen zu werden wünschte. Drei Jahre lang hatte er warten müssen, bis es ihm gelungen war, in diesem entfernten Lande die zehn Mönche zusammenzubringen, deren Anwesenheit erforderlich war, um einem neu Eintretenden die Weihen zu erteilen. Da erwachte in ihm einst, als er in der Einsamkeit weilte, der Gedanke: „Ich habe wohl von dem Erhabenen gehört, so und so ist er, aber ich habe ihn nicht von Angesicht gesehen. Ich will gehen ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha, wenn mein Lehrer mich gehen lässt.“ Und sein Lehrer, dem er seinen Wunsch aussprach, antwortete ihm: „Schön, schön, Sona; gehe hin, Sona, ihn zu schauen, den erhabenen, heiligen, höchsten Buddha. Du wirst ihn schauen, Sona, den Erhabenen, den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaum hält.“ Und Sona machte sich auf die Reise nach Sâvatthi, den Meister im Jetavana, dem Garten des Anâthapindika aufzusuchen.

Solche Pilger strömten, wo Buddha weilte, zusammen, und die Begegnungen und Begrüssungen der ankommenden Scharen mit den am Orte weilenden geistlichen Brüdern, das Austauschen von Neuigkeiten, das Einrichten des Quartiers für die Reisenden rief dann wohl nicht selten jenen für abendländische Ohren so unerhörten Lärm hervor, der im Orient von solchen Gelegenheiten unzertrennlich scheint, und über den in den heiligen Texten mehr als einmal auf das ernstlichste geklagt wird.

Der Ruf von Buddhas Person zog auch Scharen von solchen, die ausserhalb des engeren Kreises der Gemeinde standen, von nah und fern herbei. „Zum Asketen Gotama,“ sagte man untereinander, „kommen die Leute durch König-

[1]) Der Gegend von Ujjayinî (Ujjain).

Digitized by Google

reiche und durch Länder gezogen, um sich mit ihm zu befragen." Oft, wenn er in der Nähe der königlichen Residenzen verweilte, kamen die Könige, Prinzen und Würdenträger zu Wagen oder auf Elefanten zu ihm heraus, ihm Fragen vorzulegen oder seine Lehre zu hören. Eine solche Szene ist uns im Eingange des „Sûtra von der Frucht des Asketentums" beschrieben und kehrt in bildlicher Darstellung unter den Reliefs von Bharhut wieder. Das Sûtra erzählt, wie König Ajâtasattu von Magadha in der „Lotosnacht", das ist in der Vollmondnacht des Oktober, der Zeit der blühenden Lotos, im Freien, auf dem platten Dach des Palastes sass von seinen Räten umgeben. „Da tat," heisst es in jenem Text, „der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, diesen Ausruf: Schön fürwahr ist diese Mondnacht, lieblich fürwahr ist diese Mondnacht, herrlich fürwahr ist diese Mondnacht, herzerfreuend fürwahr ist diese Mondnacht, günstige Zeichen fürwahr trägt diese Mondnacht. Welchen Samana oder welchen Brahmanen soll ich gehen zu hören, dass, wenn ich ihn höre, meine Seele erfreut werde?" Der eine der Räte nannte diesen, der andre jenen Lehrer; Jivaka aber, des Königs Arzt, sass schweigend da. „Da sprach der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, zu Jivaka Komârabhacca: Was schweigst du, Freund Jivaka? — In meinem Mangogarten, o Herr, weilt er, der erhabene, heilige, höchste Buddha mit einer grossen Schar von Jüngern, mit drei Hunderten von Mönchen. Von ihm, dem erhabenen Gotama, geht herrlicher Preis durch die Welt, solchergestalt: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha. Ihn den Erhabenen gehe zu hören, Herr; wohl mag, wenn du ihn den Erhabenen hörst, deine Seele, o Herr, erfreut werden." — Und der König liess für sich und die Königinnen Elefanten bereit machen, und bei Fackelschein zog der königliche Zug durch die Mondnacht aus

Digitized by Google

dem Tor von Râjagaha hinaus zum Mangowald des Jîvaka; dort soll Buddha mit dem König das berühmte Gespräch „von der Frucht des Asketentums" gehalten haben, an dessen Ende der König sich als Laiengenossen zur Gemeinde Buddhas bekannte.

Die Bilder, welche die heiligen Texte von Szenen wie dieser erhalten haben, sind überaus mannigfaltig; kein Zweifel, dass sich das Treiben, wie es sich um Buddhas Person bewegt hat, in ihnen tatsächlich wiederspiegelt. Wenn Buddha zu den Freistädten kommt, pflegt von seinen Begegnungen mit den adligen Geschlechtern, die deren Herrschaft inne haben, die Rede zu sein. Aus Kusinârâ ziehen die Malla, die regierende Familie jener Stadt, ihm entgegen und erlassen ein Gebot: „Wer dem Erhabenen nicht entgegenzieht, bezahlt eine Strafe von fünfhundert." Aus der glänzendsten der indischen Freistädte, dem üppig reichen Vesâlî, kommt die vornehme Jugend vom Hause der Licchavi mit ihren prächtigen Gespannen zu Buddha hinausgefahren, die einen in weissen Kleidern und mit weissem Schmuck, die andern gelb, schwarz, rot. Buddha sagt zu seinen Jüngern, als er die Licchavi von weitem kommen sieht: „Wer, ihr Jünger, unter euch die Götterschar der dreiunddreissig Götter nicht gesehen hat, der sehe die Schar der Licchavi, der blicke die Schar der Licchavi an, der schaue hin auf die Schar der Licchavi." Und ausser der adligen Jugend kommt mit nicht geringerer Pracht eine andre Berühmtheit der Stadt zu Buddha gefahren, die Courtisane Ambapâlî; sie ladet Buddha samt seinen Jüngern zur Mahlzeit in ihrem Mangowalde ein, und als sie dorthin kommen und das Mahl beendet ist, schenkt sie Buddha und der Gemeinde den Mangowald.

Das Bild von dem Publikum, das sich in Buddhas Umgebung zusammenfand, zu vervollständigen, darf endlich das in Indien damals längst schon üppig gedeihende Geschlecht der Dialektiker und theologischen Raufbolde aller Schattierungen nicht unerwähnt bleiben: der stattliche, vom König

Digitized by Google

mit den Revenüen eines Dorfes dotierte Brahmane, der mit grossem Gefolge angefahren kommt, der junge Brahmanenschüler, der von seinem Lehrer ausgeschickt ist, ihm Kunde über den vielbesprochenen Gotama zu bringen, und den es lüstet, in einem dialektischen Gefecht mit dem berühmten Gegner seine Sporen zu verdienen, endlich sophistische „Haarspalter", Leute geistlichen wie weltlichen Standes, die gehört haben, dass der Samana Gotama in der Nähe weilt, und die sich rüsten, in zweischneidigen Fragen ihm Schlingen zu legen und ihn, welche Antwort er auch geben mag, in Widersprüche zu verwickeln.

Ein häufiger Schluss der Unterredungen ist, dass die Verehrer oder die überwundenen Gegner Buddhas ihn samt seinen Jüngern auf den folgenden Tag zum Mittagsmahl einladen: „Es möge, Herr, der Erhabene mir für morgen zum Mittagsmahl zusagen mit seinen Jüngern." Und Buddha gibt durch Schweigen seine Zusage zu erkennen. Wenn dann am nächsten Tage gegen die Mittagstunde die Mahlzeit bereitet ist, schickt der Gastgeber einen Boten an Buddha: „Es ist Zeit, Herr, die Mahlzeit ist bereit"; und Buddha nimmt das Obergewand samt dem Almosentopf und geht mit seinen Jüngern in die Stadt oder das Dorf zur Wohnung seines Wirtes. Nach der Mahlzeit, bei welcher wohlhabende Gastgeber, von Fleischspeisen abgesehen, das Beste aufbieten, was die nicht eben luxuriöse Küche jener Zeit leistet, und bei welcher der Wirt selbst mit seiner Familie die Gäste bedient, nimmt, wenn die stehende Waschung der Hände vollzogen ist, der Wirt samt den Seinen an Buddhas Seite Platz, und Buddha richtet an sie Worte geistlicher Ermahnung und Belehrung.

Ist der Tag durch keine Einladung in Anspruch genommen, so macht Buddha in der Regel nach Mönchsbrauch seinen Bettelgang durch Dorf oder Stadt. Nachdem er wie seine Jünger früh aufgestanden ist, wenn das Morgenrot am Himmel erscheint, und die frühen Stunden in geistlichen Uebungen oder im Verkehr mit den Jüngern zugebracht hat,

Digitized by Google

geht er mit seinen Begleitern der Stadt zu. Als längst sein Ansehen auf der Höhe stand und sein Name durch Indien unter den Namen der ersten genannt wurde, konnte man Tag für Tag den Mann, vor dem Könige sich neigten, sehen, wie er durch Strassen und Gassen, Haus für Haus, die Schale in der Hand, umherzog und ohne eine Bitte auszusprechen, mit niedergeschlagenem Blick, stehend und schweigend wartete, ob ihm ein Bissen Speise in seine Schale getan würde.

Wenn er dann von seinem Bettelgang zurückgekehrt war und die Mahlzeit gehalten hatte, folgte, wie das indische Klima gebot, eine Zeit der zurückgezogenen Ruhe. In stillem Gemach oder noch lieber im kühlen Dunkel dichter Waldgründe brachte er die schwülen, stillen Stunden des Nachmittags in einsamer Betrachtung, im heissen Sommer wohl auch im Schlaf[1]) zu, bis der Abend hereinbrach und ihn von dem „edlen Schweigen" in das geräuschvolle Treiben von Freund und Feind zurückführte[2]).

Buddhas Jünger

Von der Aussenseite dessen, was wir als ein Bild dieses Lebens hinnehmen müssen, wendet sich unsre Darstellung nach innen. Wir haben den Kreis derer kennen zu lernen, an die vor allen Buddhas Verkündigung sich wendet, der Jünger, die in seiner Nachfolge den Weg der Seligkeit zu finden trachten —

„Die umgeben den Siegreichen, den Führer auf der Wanderschaft,
Wie den König, den Weltbezwinger, der Rät' und Feldherrn Schar umgibt,
Wenn er die meerumkränzte Erd' auf seiner Siegesbahn durchzieht[3])."

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 249.

[2]) Mit dem hier Gesagten möge die mit mirakelhaften Ausschmückungen überladene, aber der Anmut keineswegs entbehrende Schilderung verglichen werden, welche Buddhaghosa (5. Jhd. nach Chr.) von dem gewöhnlichen Tageslauf im Leben Buddhas gibt (Sumangala Vilâsinî I, p. 45 fg., übersetzt bei Warren 91 fg. und bei Rhys Davids, Buddhism, its history and literature 108 fg.).

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 192.

Digitized by Google

Allem Anschein nach ist der Jüngerkreis selbst in der ältesten Zeit keineswegs eine freie, allein durch innere Bande geeinte Genossenschaft gewesen, wie etwa der Kreis der Jünger Jesu. Vielmehr hat hier, daran können wir kaum zweifeln, von Anfang an eine in feste Formen gefasste Gemeinschaft von Asketen, ein förmlicher Bettelmönchsorden mit Buddha als seinem Haupt bestanden. Hatten sich doch schon lange vor Buddhas Zeit die Formen und die äussere Technik eines solchen Ordenslebens in Indien festgestellt; ein Mönchsorden erschien damals dem religiösen Bewusstsein als die selbstverständliche Gestalt, in welcher allein das Leben von Personen, die im gemeinsamen Streben nach der Erlösung verbunden sind, seinen Ausdruck finden konnte. Wie überhaupt das Auftreten Buddhas nichts hatte, was seinen Zeitgenossen ungewohnt erscheinen konnte, so brauchte er auch nach dieser Seite hin nichts grundsätzlich Neues zu schaffen; im Gegenteil wäre es eine Neuschöpfung gewesen, hätte er einen Weg der Erlösung zu predigen unternommen, der nicht durch mönchische Observanzen hindurchging.

Es werden die stehenden Worte berichtet, mit welchen Buddha die ersten Gläubigen in jenen Kreis aufgenommen haben soll: „Komm herzu, Mönch; wohl verkündigt ist die Lehre; wandle in Heiligkeit, allem Leiden ein Ende zu machen.“ Wir wissen nicht, ob sich hier authentische Erinnerung erhalten hat; durchaus richtig aber scheint die zu Grunde liegende Auffassung, dass der Jüngerkreis Buddhas von Anfang an eine Mönchsgemeinschaft ist, in welche der neu hinzutretende Bruder durch einen bestimmten Akt, mit dem Aussprechen einer bestimmten Formel aufgenommen werden muss.

Das gelbe Mönchsgewand und die Tonsur bilden die äusseren Kennzeichen der „Asketen, die dem Sakyasohn anhangen“ (samaṇâ Sakyaputtiyâ): dies der älteste Name, mit dem das Volk die junge Gemeinde bezeichnet hat. Sie leben in Armut und Keuschheit. Sie haben sich von Familie

Digitized by Google

und Verwandtschaft gelöst. Keinem Band von Liebe und Pflicht haben die Erlösungsdurstigen das Recht zuerkannt, sie in der Welt zurückzuhalten; der Gatte, der Buddha nachfolgen will, spricht zur Gattin: „Wenn du unser Kind den Schakalen und Hunden vorwirfst, wirst du mich doch nicht, du Elende, zur Rückkehr um des Kindes willen bewegen[1])."

Selbstverständlich hört unter denen, die Buddhas Jünger geworden sind, auch der Unterschied der Kaste auf. In einer der Reden, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, heisst es: „Wie, ihr Jünger, die grossen Ströme, so viel ihrer sind, die Gangâ, die Yamunâ, die Aciravatî, die Sarabhû, die Mahî, wenn sie den grossen Ozean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen des grossen Ozeans führen, so auch, ihr Jünger, diese vier Kasten, Adlige und Brahmanen, Vaiśya und Śûdra: wenn sie nach der Lehre und dem Gesetz, das der Vollendete verkündet hat, ihrer Heimat entsagen und in die Heimatlosigkeit gehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen der Asketen, die dem Sakyasohne anhangen." — Und in der Rede „von der Frucht des Asketentums", in welcher Buddha dem König Ajâtasattu die Frage nach dem Lohn dessen beantwortet, der sein Haus verlässt und sich dem geistlichen Leben zuwendet, spricht Buddha davon, wenn ein Sklave oder Diener des Königs das gelbe Gewand anlegte und als Mönch in Gedanken, Worten und Werken unsträflich lebte — „würdest du dann," fragt Buddha den König, „sprechen: Wohlan, lasst diesen Mann wieder meinen Sklaven und Diener sein, der vor mir aufsteht und nach mir sich niederlegt, der auf sich nimmt, was ich ihm zu tun gebiete, der mir zu Gefallen lebt, Gefälliges redet, nach meinem Antlitz schaut?" — Und der König antwortet: „Nein, Herr; ich würde mich vor ihm neigen, würde vor ihm

[1]) Therîgâthâ 303.

Digitized by Google

aufstehen, ihn zu sitzen einladen, würde ihm darbieten, was er bedarf an Kleidung, Speise, Obdach und an Arznei, wenn er krank ist, und ich würde ihm Obhut, Wacht und Schutz gewähren, wie sich's gebührt." So macht das geistliche Gewand der Jünger Buddhas Knecht und Herrn, Brahmanen und Śûdra gleich. Denn die Predigt von der Erlösung ist gegeben „zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen".

Es ist wohl begreiflich, wenn die geschichtliche Betrachtung unsrer Zeit, die mit einer gewissen Vorliebe das Verständnis religiöser Bewegungen dadurch zu vertiefen bemüht ist, dass sie die soziale Seite an ihnen hervorhebt oder entdeckt, Buddha die Rolle eines sozialen Reformators zuzuerkennen liebt, der die Ketten des Kastenzwangs zerbrochen und den Armen und Geringen ihre Stelle in dem geistlichen Reich, welches er begründete, erkämpft haben soll. Wer das Wirken Buddhas zu schildern versucht, muss der Wahrheit zuliebe mit Entschiedenheit bestreiten, dass der Ruhm einer solchen Tat, wie man sie sich auch immer des Näheren vorstellen mag, ihm gebühre. Spricht man von dem demokratischen Element im Buddhismus, so muss man sich in jedem Fall zunächst dies gegenwärtig halten, dass der Gedanke an irgend eine Reformierung des Staatslebens, jede Phantasie, die etwa auf die Begründung eines irdischen Idealreichs, einer frommen Utopie gerichtet gewesen wäre, diesen Kreisen gänzlich fern gelegen hat. Etwas, das sozialen Bewegungen ähnlich sah, gab es in Indien nicht. Jene Leidenschaft, ohne die niemand der Vorkämpfer der Unterdrückten gegen die Unterdrücker sein kann, war der Seele Buddhas fremd. Mag der Staat, die Gesellschaft bleiben, was sie sind; der Fromme, der als Mönch der Welt entsagt hat, nimmt keinen Teil an ihren Sorgen und Händeln. Die Kaste gilt für ihn selbst nicht, weil alles Irdische aufgehört hat, ihn zu berühren, aber es kommt ihm nicht in den Sinn, für ihre Aufhebung oder eine Milderung ihrer harten Ordnungen

Digitized by Google

unter denen, die im weltlichen Stande verblieben sind, seine Kraft einzusetzen[1]).

Die Wahrheit ferner, dass der Buddhismus den Zutritt zum geistlichen Leben allen, nicht nur den Brahmanen gestattet, darf man nicht in den Irrtum verkehren, als ob Buddha zuerst für dies Recht eingetreten wäre und es erkämpft hätte. Längst vor seiner Zeit bestand ja neben dem einen geistlichen Stande des Altertums, den Brahmanen, im öffentlichen Ansehen ihnen gleichberechtigt der zweite geistliche Stand der Samana, d. h. Asketen, bei denen der Zugang jedem, der dem weltlichen Leben zu entsagen entschlossen war, offen stand, gleichviel ob er hoch geboren war oder niedrig[2]). Dieser Zustand zeigt sich in der buddhistischen Tradition als ein unbestrittener, als etwas, von dem man sich nicht erinnert, dass es je anders gewesen. Man braucht den Wert dieser Tradition nicht zu überschätzen, um in ihr eine Gewähr dafür zu finden, dass Buddha nicht mehr nötig hatte, einen Kampf gegen die Vornehmen und Gelehrten für das geistliche Recht der Armen, Geringen aufzunehmen; am wenigsten aber kann ein solcher Kampf den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht haben.

---

[1]) Hier möge beiläufig der, man kann sagen, geschichtsphilosophischen Konstruktion gedacht werden, welche der Buddhismus über die Entstehung der Kasten aufstellte. Sie trägt ein bemerkenswert rationalistisches Gepräge. Von einer in mystischen Tiefen wurzelnden Urverschiedenheit der Kasten, wie der Brahmanismus sie behauptete, ist hier keine Rede. Die Wesen besassen ursprünglich den Reis, von dem sie lebten, gemeinsam. Später verteilten sie ihn untereinander. Ein Wesen griff in das Eigentum des andern über. Die andern bestraften den Uebeltäter zuerst auf eigene Hand. Dann beschlossen sie: „Wir wollen ein Wesen ernennen, welches für uns den, der Schelte verdient hat, schilt, den, der Tadel verdient hat, tadelt, den, der Verbannung verdient hat, verbannt; dafür wollen wir ihm einen Teil von unsrem Reis geben." So wurde der erste König auf Erden gewählt. Die Entstehung des Priesterstandes wird in ähnlichem Stil erklärt (Aggañña-sutta, Dîgha Nikâya; vgl. Mahâvastu vol. I, p. 343 ff.).

[2]) Vgl. oben S. 71.

Digitized by Google

Hiemit ist noch nicht erschöpft, was gegen die historisch unwahre Auffassung Buddhas als des siegreichen Vorkämpfers der Geringen einer hochmütigen Geburts- und Geistesaristokratie gegenüber zu sagen wäre.

Spricht man von der Gleichberechtigung aller innerhalb der Gemeinde Buddhas, so ist es nicht überflüssig, die Theorie, die hierüber unter den Buddhisten herrschte, und die faktischen Verhältnisse zu scheiden.

Es ist richtig, wie wir gesehen haben, dass in der Theorie das gleiche Anrecht aller ohne Unterschied der Kaste auf die Aufnahme in den Orden anerkannt war und konsequenterweise anerkannt werden musste. Auch scheint es in der Tat kaum vorgekommen zu sein, dass trotzdem missbräuchlicherweise auf Grund der Kaste Aspiranten zurückgewiesen worden wären[1]). Nichtsdestoweniger hat es durchaus den Anschein, als ob die tatsächliche Zusammensetzung des Kreises, der Buddha umgab, und die Zusammensetzung der älteren Gemeinde überhaupt jener Theorie von der Gleichberechtigung aller keineswegs vollkommen entsprochen hat. Wenn auch die brahmanische Exklusivität nicht geradezu aufrecht erhalten wurde, scheint doch eine entschiedene Hinneigung zur Aristokratie als Erbteil der Vergangenheit dem älteren Buddhismus geblieben zu sein. Die heiligen Texte geben in dem, was sie sagen, wie in dem, was zwischen den Zeilen steht, wohl die ausreichenden Mittel, von diesen Verhältnissen eine Vorstellung zu gewinnen. In der ersten grossen Rede, welche die Tradition Buddha in den Mund legt, der Predigt von Benares, findet sich ein Ausdruck, der unbe-

---

[1]) Sonst wären in dem kirchenrechtlichen Kodex des Vinaya, der gerade das Kapitel von der Aufnahme in die Gemeinde mit besonderer Ausführlichkeit behandelt, ausdrückliche Bestimmungen gegen diesen Missbrauch zu erwarten. Der Vinaya lässt deutlich erkennen, dass das Bedürfnis vielmehr dahin ging, ungebührlichen Gewährungen der Aufnahme zu begegnen (z. B. bei Personen, durch deren Eintritt in den Orden die Rechte dritter verletzt worden wären), als ungebührliche Aufnahmeverweigerungen zu verhüten.

Digitized by Google

wusst ebenso kurz wie scharf die Zustände der alten Gemeinde charakterisiert. Buddha spricht dort von der höchsten Vollendung heiligen Strebens, um deren willen „die Söhne edler Geschlechter (kulaputtâ) ihre Heimat verlassen und in die Heimatlosigkeit gehen". Die Jünger, die sich um den Lehrer aus dem adligen Hause der Sakya, den Nachkommen König Ikshvâkus, sammelten, waren selbst durchaus vorwiegend „Söhne edler Geschlechter". Mustern wir die Reihe der Persönlichkeiten, die uns in den Texten zu begegnen pflegen, so finden wir es bestätigt, dass mit dieser Wendung in der That der wirkliche Zustand treffend bezeichnet ist: da sind junge Brahmanen wie Sâriputta, Moggallâna, Kaccâna, Adlige wie Ânanda, Râhula, Anuruddha, Söhne der grössten Kaufleute wie Yasa, überhaupt Männer und Jünglinge aus den angesehensten Kreisen der Gesellschaft und von einer Erziehung, die ihrer geselligen Stellung entsprach[1]). Dazu kamen dann die zahlreichen zum Glauben Buddhas übergegangenen Asketen andrer Sekten, die offenbar eben denselben Kreisen entstammten[2]). Candâlas — die

[1]) Unter den Jüngern, die Buddha umgaben, pflegt man als einen Mann niederen Standes den Barbier Upâli namhaft zu machen. Nicht ganz zutreffend; als Barbier der Sakyas war er Hofmann und erscheint in der Tradition als persönlicher Freund der Sakyajünglinge. Siehe Cullavagga VII, 1, 4, und über die Stellung der höfischen Barbiere Jâtaka I, p. 342. — Die Ansicht Jacobis (Sacred Books XLV, p. XXV, Anm. 1) „that Brahmans of learning held aloof from the classes of society to which the new religion appealed", kann ich nicht überzeugend finden.

[2]) Es mag in diesem Zusammenhang noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass ein Buddha nach der Dogmatik nur als Brahmane oder als Adliger geboren werden kann: auch hierin prägt sich aus, dass die Kastenunterschiede für das buddhistische Bewusstsein durchaus nicht wertlos geworden sind. Noch manches andre ist in eben dieser Richtung von charakteristischer Bedeutung. In der Erzählung von einem angesehenen jungen Brahmanen, der im Klostergarten erscheint und nach Buddha fragt, heisst es: „Da dachten die Jünger also: dieser Jüngling Ambaṭṭha ist angesehen und von hohem Geschlecht, und er ist Schüler eines angesehenen Brahmanen, des

Digitized by Google

Pariahs jener Zeit — hat es unter den Gliedern des Ordens, wenn überhaupt, so doch allem Anschein nach nur als seltene Ausnahme gegeben[1]). Für die Geringen im Volke, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen Aufgewachsenen, in den Nöten des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht[2]), so wenig wie die

Pokkharasâti. Nicht unerwünscht fürwahr ist dem Erhabenen ein Gespräch mit solch edlen Jünglingen" (Ambaṭṭhasutta; Digha Nikâya vol. I, p. 89). Und Buddhas Lieblingsjünger Ânanda sagt zum Meister mit Bezug auf einen Mann aus dem adligen Hause der Malla, der Herrscher über Kusinârâ: „Dieser Malla Roja, Herr, ist eine angesehene, bekannte Person. Die Gunst solch angesehener, bekannter Personen ist für diese Lehre und Ordnung von hoher Bedeutung. Wohlan, Herr, möge der Erhabene machen, dass der Malla Roja für diese Lehre und Ordnung gewonnen werde." Und Buddha entspricht dieser Aufforderung seines Jüngers bereitwillig (Mahâvagga VI, 36). — Wenn die Texte eine nicht mit Namen genannte, beliebige Person zu Buddha kommen und von ihm belehrt werden lassen, sprechen sie in der Regel von „einem gewissen Brahmanen" (besonders häufige Beispiele s. im Anguttara-Nikâya, Tika-Nipâta). — Auch die Texte der Jaina ergeben Aehnliches. Im Gleichnis von der Lotosblume, die von dem schlammigen Grund gelöst werden soll (Sûtrakṛitânga II, 1) ist die Blume nicht etwa der erlösungsbedürftige Mensch, sondern „ein König".

[1]) Im disziplinarrechtlichen Kodex des Vinaya (vol. IV, p. 6. 7) wird bei der Erörterung aller möglichen Arten verbotener Schimpfreden auch der Fall aufgeführt, dass ein Bruder den andern als Candâla schmäht: bei der Weise, wie jener Text alle nur immer denkbaren Fälle in schematischem Fachwerk aufzubauen pflegt, kann man daraus auf tatsächliche Verhältnisse kaum einen Schluss ziehen. Vgl. noch R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstl. Indien zu Buddhas Zeit S. 51, und die abweichenden Auffassungen von Rhys Davids, Dialogues of the Buddha S. 102 f.

[2]) Dass Leute geringen Standes in den alten Texten schlechterdings nicht als Glieder des Ordens vorkämen, soll natürlich damit nicht gesagt sein, aber sie begegnen doch recht selten. Von Interesse ist die Erzählung, die in der Sammlung der „Sprüche der Aeltesten" (Theragâthâ 620 ff.) dem Thera (Aeltesten) Sunîta beigelegt wird: „Aus niederem Geschlecht bin ich entstammt, ich war arm und dürftig. Niedrig war das Werk, das ich tat, die verwelkten Blumen (aus den Tempeln und Palästen) wegzuräumen. Ich war verachtet

Digitized by Google

Dialektik der Lehre von der leidenvollen Verkettung der Ursachen und Wirkungen dazu angetan war, dem Verlangen, derer, „die da geistlich arm sind", genug zu tun. „Dem Verständigen gehört diese Lehre," heisst es, „nicht dem Törichten." Sehr ungleich dem Wort jenes Mannes, der die Kindlein zu sich kommen liess, „denn solcher ist das Reich Gottes". Für Kinder und für die, welche den Kindern gleichen, ist Buddhas Lehre nicht da.

Wie weit im einzelnen die Formen des Gemeindelebens, die wir später eingehender schildern werden, auf die Zeit Buddhas selbst, von welcher hier die Rede ist, zurückgehen, wissen wir nicht. Möglich, dass jene halbmonatlichen Beichtversammlungen, denen in dem einfachen Kultus des alten Buddhismus eine so hohe Bedeutung beiwohnt, schon von Buddha selbst mit den Jüngern, die um ihn waren, abgehalten worden sind. Der Ton, der im Zusammensein der Gläubigen herrschte, war ein ruhig gemessener, man kann sagen ein zeremonieller. Dürfen wir nach dem Eindruck urteilen, den uns die heiligen Schriften ergeben, so möchten wir meinen, dass die Stimmung ruhiger Güte und stiller selbstgewisser Freudigkeit, von der das Gemeinschaftsleben dieser Mönche durchdrungen war, nicht vollkommen im

---

vor den Menschen, gering angesehen und gescholten. In demütigem Sinn bezeugte ich vielem Volk Ehrfurcht." (Sunîta erzählt weiter, wie er Buddha begegnete und von ihm die Mönchsweihe empfing. In den Wald sich zurückziehend und dort der Betrachtung sich ergebend erlangte er dann die Erlösung. Die Götter kamen herbei und ehrten ihn.) „Da sah mich der Meister, wie die Schar der Götter mich umgab. Lächeln erschien in seinen Zügen, und er sprach dies Wort: ‚Durch heilige Glut und keuschen Wandel, durch Bezähmung und Selbstbezwingung, dadurch wird man zum Brahmanen; das ist die höchste Brahmanenschaft.'" Rhys Davids (a. a. O.) bemerkt, dass dieser Sunîta dem niedrigen Stamm der Pukkusa angehört habe. Die Quelle dieser Angabe ist mir nicht bekannt; die betreffenden Verse der Therag. sagen das nicht. — Ein andrer Mönch von geringer Herkunft ist der Rinderhirt Nanda, welcher Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 181 erwähnt wird.

Digitized by Google

stande gewesen ist, die mangelnde Lebendigkeit im Ausdruck und Austausch dessen, was ein jeder erlebte und besass, zu ersetzen. Zustände von Verzückungen waren nicht selten und wurden als hohes geistliches Gut erstrebt; es waren vielmehr Zustände stillen Hingenommenseins, wohl auch selbstbewirkter hypnotischer Gebanntheit, als orgiastischen Taumels. Jeder trachtete ihnen für sich allein nach und vermied es streng, sich der erlebten Verzückungen vor den Brüdern zu rühmen; man kannte nicht jene Massenbegeisterung, welche ganze Versammlungen ergreift, wo einer den andern fortreisst und die gemeinsame Erregung dieselben Visionen der Einbildung von Hunderten mitteilt.

Von den einzelnen Persönlichkeiten des engeren Jüngerkreises dürfen wir nicht erwarten, ein lebendiges Bild zu erhalten. Hier wie überall in der Literatur des alten Indien sind eben nur Typen, nicht Individuen erkennbar. Wir wiesen schon früher auf diese Eigenheit hin: jeder der grossen Jünger sieht jedem andern zum Verwechseln gleich; dasselbe Musterbild höchster Reinheit, höchsten inneren Friedens, höchster Ergebenheit für Buddha. Das sind nicht Personen, sondern es ist der fleischgewordene Gemeindegeist der Jünger Buddhas.

Die Namen und die wichtigeren äusseren Lebensumstände der einzelnen Jünger sind unzweifelhaft historisch. An erster Stelle unter ihnen pflegt die Ueberlieferung jene beiden, von Jugend auf in enger Freundschaft verbundenen Brahmanen zu nennen, Sâriputta und Moggallâna, die uns unter den von Buddha in den Anfängen seiner Laufbahn gewonnenen Jüngern begegnet sind (S. 152 fg.) [1]). Durch sein und ihr langes Leben sind sie ihm treulich gefolgt,

[1]) Wie festgewurzelt und gewichtig die Erinnerung an die hervorragende Stellung dieses Jüngerpaars war, zeigt sich darin, dass man auch den Buddhas der vergangenen Zeitalter je ein solches Paar vornehmster Jünger zuschrieb, deren Namen man auch für jeden dieser Buddhas zu nennen wusste. Siehe z. B. Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 191 fg.

Digitized by Google

und in hohem Alter, nicht lange vor Buddhas Tode, sind sie beide bald nacheinander, Moggallâna wie es heisst eines gewaltsamen Todes gestorben. Sâriputta ist es, den Buddha für den Vornehmsten unter seinen Jüngern erklärt haben soll; er sei, wird gesagt [1]), dem ältesten Sohn eines weltbeherrschenden Monarchen gleich, welcher dem König folgend das Rad der Herrschaft, das dieser über das Erdreich rollen lässt, mit ihm zusammen in Bewegung setzt [2]). — Neben jenen beiden Brahmanen ist unter denen, welche Buddha am nächsten standen, sein eigener Vetter Ânanda zu nennen, der als Jüngling zusammen mit einer ganzen Reihe junger Adeliger aus dem Hause der Sakyas die Mönchsweihe empfangen hatte [3]). In Ânandas Händen pflegte die Sorge für Buddhas Person und die äusseren Bedürfnisse seines täglichen Lebens zu liegen; oft, wenn Buddha alle andern Jünger zurückgelassen hatte, war es Ânanda allein, der ihn geleitete, und die Erzählung von Buddhas letzten Wanderungen und von seinen Abschiedsreden teilt, wie wir sehen werden, dem Ânanda eine Rolle zu, die ihm wohl ein Recht gibt, vor allen andern als der Jünger genannt zu werden, „den der Meister lieb hatte". — Ein andres Glied jenes engsten Kreises war Upâli, der einst den adeligen Sakyas als Barbier gedient hatte und dann mit seinem Herrn zusammen in den Orden eingetreten war.

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. III, p. 149; Selasutta (Sutta Nip. v. 557); vgl. Majjh. Nikâya vol. III, p. 29.

[2]) In dieser Vorstellung von Sâriputta als „ältestem Sohn der Kirche" liegt übrigens durchaus nicht die Anschauung, dass er zum Nachfolger Buddhas, zum Haupt der Gemeinde nach des Meisters Tode berufen gewesen sei. Der Begriff eines Hauptes der Gemeinde ausser Buddha selbst ist dem Buddhismus, wie wir sehen werden, fremd, ganz abgesehen davon, dass diesen Begriff zum Ausdruck zu bringen die Tradition keine ungeeignetere Person hätte wählen können, als einen Jünger, der vor Buddha gestorben ist.

[3]) Eine der wenigen in den heiligen Texten enthaltenen chronologischen Angaben besagt, dass dies 25 Jahre vor Buddhas Tode geschah (Theragâthâ 1039 fg.).

Digitized by Google

Er wird in den heiligen Texten mehrfach als der erste Lehrer von den kirchlichen Ordnungen der Gemeinde genannt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihm in der Tat ein spezieller Anteil an der Abfassung und schulmässigen Ueberlieferung der alten Beichtliturgie zufällt, von welcher die ganze kirchenrechtliche Literatur des Buddhismus ausgeht. — Buddhas eigener Sohn Râhula, den er vor seinem Scheiden aus der Vaterstadt erzeugt hatte, trat gleichfalls dem Orden bei und wird nicht selten mit den genannten grossen Jüngern zusammen erwähnt; eine hervorragende Rolle scheint er in diesem Kreise nicht gespielt zu haben.

Der Judas Ischariot unter den Jüngern — nur dass seine Nachstellungen ihr Ziel nicht erreichten — ist Buddhas eigener Vetter Devadatta[1]). Er soll, von Ehrgeiz getrieben, das Ziel verfolgt haben, an Stelle des schon im Greisenalter stehenden Buddha die Leitung der Gemeinde in seine eigene Hand zu bringen. Als Buddha ihm diese nicht überlassen will, versucht er im Bunde mit Ajâtasattu, dem nach dem Throne seines Vaters strebenden Sohn des Königs Bimbisâra, den Meister aus dem Wege zu räumen. Die Anschläge missglücken; Wunder werden erzählt, durch die das Leben des Heiligen bewahrt geblieben ist: die ausgesandten Mörder werden, als sie sich Buddha nahen, von Furcht und Zittern befallen; er spricht milde zu ihnen, und sie bekehren sich zum Glauben; den Felsblock, der Buddha zerschmettern soll, fangen zwei sich zusammenneigende Bergspitzen auf, so dass er nur den Fuss Buddhas leicht verletzt; der wilde Elefant, der in einer engen Gasse gegen Buddha angetrieben wird, bleibt, von der zauberhaften Kraft seines „freundlichen Denkens" getroffen, vor ihm stehen und weicht dann zahm zurück. Zuletzt soll Devadatta versucht haben, auf einem andern Wege die Leitung der Gemeinde an sich zu bringen. Er stellte fünf Sätze auf, über

[1]) Die älteste Form der Erzählungen von Devadatta liegt im siebenten Buche des Cullavagga vor.

Digitized by Google

die wir einen durchaus unverdächtig aussehenden Bericht besitzen [1]). In einer Reihe von Punkten, die das mönchische Leben betreffen, bei welchen Buddha dem individuellen Gutbefinden des einzelnen ein gewisses Mass von Freiheit eingeräumt hatte, versuchte Devadatta diese liberalen Ordnungen mit einer rigoroseren asketischen Praxis zu vertauschen: so verlangte er, dass ein Mönch zeitlebens im Walde seine Lagerstätte haben sollte, während Buddha auch in der Nähe von Dörfern und Städten zu leben erlaubte und selbst zu leben pflegte; ein Mönch sollte ferner nur von den Gaben, die er auf seinem Almosengange sammelte, leben und keiner Einladung frommer Laien zur Mahlzeit Folge leisten; er sollte sich nur in Gewänder, die aus aufgelesenen Lumpen zusammengeflickt waren, kleiden, u. dgl. mehr. Wer dagegen fehlte, wurde mit Ausstossung aus der Gemeinde bedroht. Diese Regeln stellte Devadatta als Grundsätze des wahrhaften und strengen geistlichen Lebens der Ordnung Buddhas als einer laxen Konzession an menschliche Schwachheiten gegenüber und versuchte die Buddha anhängenden Mönche zu sich herüberzuziehen: wenn wir der Tradition glauben dürfen, mit vorübergehendem Erfolg, der dann in ein totales Scheitern umschlug. Devadatta soll ein elendes Ende gefunden haben [2]).

Dies die Hervorragendsten aus der Zahl der Buddhajünger. Eine lange Reihe einzelner Gestalten jenes Kreises tritt uns in der Sammlung der „Lieder der Aeltesten"

[1]) Cullavagga a. a. O. Möglich, aber natürlich unerweislich ist es, dass die Geschichte von diesen fünf Sätzen und dem durch Devadatta hervorgerufenen Schisma der einzige historische Kern dieser Erzählungen ist, und dass die Mordversuche eine Erfindung sind, welche die orthodoxen Buddhisten dem Andenken des verhassten Häretikers anzuheften suchten.

[2]) Nach der jüngeren, weit verbreiteten Version der Erzählung tat sich der Höllenrachen auf und verschlang ihn lebendig; der Bericht des Cullavagga lässt ihn zwar, wie sich von selbst versteht, in die Hölle kommen, weiss aber von dieser Höllenfahrt bei lebendigem Leibe nichts.

Digitized by Google

(Theragâthâ) vor Augen. Sind diese Dichtungen zwar zum grossen Teil den berühmten Jüngern, als deren Werk sie sich geben, offenbar von späteren geistlichen Poeten in den Mund gelegt, so brauchen wir darum doch schwerlich auf den Glauben zu verzichten, dass wenigstens ein Widerhall des Denkens und Fühlens, wie es im alten Jüngerkreise lebte, uns hier hörbar wird. Selbstbekenntnisse erzählen von Lust und Leid des Weltlebens, das jetzt so weit dahinten liegt, als noch der Dünkel vornehmer Geburt, von Reichtum und Schönheit, lockende Liebe, schwüles Verlangen das berauschte Herz gefangen hielt. Bei langen, heissen Kämpfen weilt die Erinnerung: „Wer in der Welt wird meine Fesseln lösen, wer wird mich die Erweckung geniessen lassen?" Und es erscheint das lichte Bild des grossen Friedenbringers: „Den Buddha schaute ich, von der Schar seiner Jünger begleitet, wie er einzog, der Held, in des Magadhalandes Königsstadt. Da warf ich die Last ab, die ich trug, und schritt herzu, mich vor ihm zu neigen. Mein — ja mein sich erbarmend stand er still, aller Männer Höchster ... Da sprach zu mir der barmherzige Meister, der Erbarmer über alle Welt: Komm herzu, o Mönch! Das war die Mönchsweihe, die ich empfing." Und weiter — wie ein Triumphgesang klingt es; in der Erinnerung steigen die seligen Visionen des grossen, entscheidenden Augenblicks auf, als der Kämpfer den Sieg errungen hat: die Finsternis ist zerrissen; die Fesseln sind von der befreiten Seele abgefallen. —

Wie die Frommen, die als Dichter dieser Lieder gelten, so haben alle die, welche im vollen Sinn des Worts Buddhas Jünger heissen dürfen, der Welt entsagt, um, wie die alte Formel es ausdrückt, „in Heiligkeit zu wandeln, allem Leiden ein Ende zu machen": sie sind Mönche und Nonnen, mit dem indischen Ausdruck „Bettler" und „Bettlerinnen" (bhikkhu, bhikkhunî) geworden. Doch wie in der Geschichte Jesu neben den Petrus und Johannes die Lazarus und Nikodemus, Maria und Martha stehen, so kennt auch der

Digitized by Google

Buddhisms von jeher neben den „Bettlern“ und „Bettlerinnen“ die „Verehrer“ (upâsaka) und „Verehrerinnen“ (upâsikâ) Buddhas und seiner Lehre: Gläubige, die Buddha als den heiligen Verkündiger der Erlösung und sein Wort als das Wort der Wahrheit ehren, die aber in ihrem weltlichen Stande, in der Ehe, im Besitz ihrer Güter verharren und sich je nach ihrem Vermögen durch Gaben und Stiftungen aller Art um die Gemeinde verdient machen [1]).

Man hat die Bildung dieses weiteren Kreises von weltlichen Gläubigen als eine inkonsequente Abschwächung des ursprünglichen Buddhismus, als eine Konzession des Gedankens an die Wirklichkeit und an die Schwächen der Menschennatur angesehen. Man hat auch behauptet, dass sich in den ältesten Texten allein der Gegensatz von Frommen d. h. Mönchen und Nichtfrommen d. h. Laien, nicht aber derjenige frommer Mönche und frommer Laien finde. Dies

[1]) Eine eingehendere Erörterung über die Beziehungen zwischen den Mönchen und Laiengenossen muss der Darstellung des Gemeindelebens (Abschnitt 3) vorbehalten bleiben. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass der Begriff des Laiengenossen (upâsaka) im buddhistischen Kirchenrecht nicht in demselben Sinn als ein technischer gelten kann, wie derjenige des Mönchs (bhikkhu): in dem letzteren Begriff liegt ein scharf bestimmtes Rechtsverhältnis, im ersteren ein Verhältnis, das mehr ein faktisches als ein eigentlich rechtliches ist. Damit jemand Bhikkhu werde, ist ein von der Gemeinde zu vollziehender Rechtsakt erforderlich; wer als Upâsaka betrachtet zu werden wünscht, spricht dies zwar selbstverständlich aus, und die Texte haben hierfür, wie für alles oft Wiederkehrende, auch eine bestimmte formelhafte Wendung („Ich nehme, Herr, meine Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seinen Verehrer [upâsaka] halte mich der Erhabene von heute an für mein Leben, der ich meine Zuflucht bei ihm genommen habe“), aber ein eigentlicher Rechtsakt, eine Anerkennung des Upâsaka als solchen von seiten der Gemeinde liegt nicht vor. Auch Bestimmungen, welche es dem buddhistischen Upâsaka untersagten, zugleich der Upâsaka einer andern Gemeinde zu sein, gab es nicht (vgl. namentlich Cullav. V, 20, 3), so dass es in jeder Weise untunlich erscheint, die Stellung des Upâsaka mit dem, was wir unter der Zugehörigkeit zu einer Kirche verstehen, zu identifizieren.

Digitized by Google

ist völlig irrig. Von den Laien, die sich als Freunde und Verehrer zu Buddha und der Gemeinde bekennen, wissen die ältesten Traditionen, die wir besitzen; und die Natur der Sache berechtigt uns, diesen Traditionen unbedenklich Glauben zu schenken. In der Tat müssen, seit in Indien Bettelmönche auftraten, auch Kreise frommer Laien da gewesen sein, die den geistlichen Bettlern etwas gaben, und es muss sich bald, gleichviel ob mit oder ohne feste Form und festen Namen, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen bestimmten Mönchen oder Mönchsorden und bestimmten Laien entwickelt haben, die sich aufeinander angewiesen fühlten, die einen, um geistliche Unterweisung, die andern, um das wenige, was sie für ihr Leben bedurften, zu empfangen. Mehr aber als ein Verhältnis dieser Art ist das, welches zwischen Buddhas Gemeinde und den Laiengläubigen bestand, nicht gewesen.

Fürsten und Adelige, Brahmanen und Kaufleute finden wir unter denen, die „ihre Zuflucht beim Buddha, bei der Lehre, bei der Gemeinde genommen", d. h. die sich als Laiengläubige bekannt haben; Reiche und Hochgestellte, scheint es, überwogen auch hier die Armen; den Geringen und Elenden nachzugehen, den Leidenden, die noch andres Leid trugen, als das grosse allgemeine Leid der Vergänglichkeit, ist dem Buddhismus fremd gewesen.

Voran unter den „Verehrern" stehen die beiden königlichen Freunde Buddhas, Bimbisâra, der Beherrscher der Magadha, und Pasenadi, der Beherrscher der Kosala, beide ungefähr Altersgenossen Buddhas und ihr Leben lang treue Beschützer seiner Gemeinde. Sodann Jîvaka, der berühmte Leibarzt des Bimbisâra [1]), der vom König angewiesen war, ausser für ihn selbst und für seine Frauen auch für Buddha und die Gemeinde die ärztliche Fürsorge auszuüben; dann der grosse Kaufherr Anâthapindika, der Buddhas Lieb-

[1]) Die Geschichte von Jîvaka und den wunderbaren Kuren, die ihm gelungen sind, wird im achten Buch des Mahâvagga erzählt.

Digitized by Google

lingsaufenthalt, den Garten Jetavana, der Gemeinde zum Geschenk gemacht hat. Wohl an allen bedeutenderen Orten, die Buddha auf seinen Wanderungen berührte, fand er Scharen solcher gläubiger Laien, die ihm entgegengezogen, Versammlungen veranstalteten, in welchen Buddha redete, die ihm und seinen Begleitern Mahlzeiten gaben, die ihre Behausungen und Gärten zur Verfügung stellten oder sie der Gemeinde zum Eigentum gaben. Zog er mit seinen Hunderten von Jüngern wandernd umher, so begleiteten wohl auch fromme Verehrer mit Karren und Wagen seinen Zug und führten Lebensmittel, Salz und Oel mit sich, um einer nach dem andern, wenn die Reihe an ihn käme, den Wanderern ein Mahl zu bereiten, und Scharen Notleidender folgten nach, um die Ueberbleibsel dieser Mahlzeiten zu erhaschen.

Die Frauen

An Berührungen Buddhas und seiner Jünger mit Frauen hat es nicht gefehlt und konnte es nicht fehlen; jeder Bettelgang [1]), jede Mahlzeit im Hause eines Laien, bei der neben dem Hausherrn die weiblichen Familienglieder erschienen und nach dem Mahle der geistlichen Unterweisung zuhörten, brachte solche Berührungen mit sich. Von der Abschliessung der Frauen gegen die Aussenwelt, wie die spätere Sitte sie beliebt hat, war im alten Indien nicht die Rede; die Frauen nahmen am geistigen Leben des Volks Anteil, und die köstlichsten und zartesten unter den epischen Dichtungen der Inder zeigen, wie diese die Frauenseele zu verstehen und ihrem Adel Ehrfurcht zu zollen gewusst haben.

War aber gerade einem Geist wie Buddha, der sich im strengen Ernst des Entsagens von dem, was in der Welt freundlich und lieblich ist, losgerissen hatte, das Organ ge-

[1]) Es waren in der Regel Frauen, welche in den Laienhäusern den Mönchen, die ihren Almosengang taten, begegneten und ihnen Speise in ihre Schale reichten. Cullavagga VIII, 5, 2.

Digitized by Google

geben, weibliches Wesen zu verstehen und gelten zu lassen? Musste nicht auch ihm das Weib vor allem in dem Licht erscheinen, in welchem es inmitten der heissen Atmosphäre indischer Sinnlichkeit der moralisierenden Weltbetrachtung stets und unvermeidlich erschienen ist — als der gefährlichste aller Fallstricke, die dem Menschen gelegt sind, als die gewaltigste unter den Mächten der Betörung, die den Geist an diese Welt fesseln? Und auf der andern Seite, waren jene Ideale, welchen das Ringen der Buddhajünger galt, in ihrer unpersönlichen Abstraktheit dazu angetan, die Frauennatur erwärmend zu erfüllen, in ihrer harten und scharfen Konsequenz von dem „zwei Finger breiten Frauenverstand“ [1]) wirklich begriffen zu werden?

Die alten Geschichtenbücher der Buddhisten sind voll von Erzählungen und Betrachtungen über die unverbesserlichen Ränke der Frauen [2]). „Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg,“ so lautet die Moral einer solchen Geschichte, „ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge.“ — „Wie sollen wir, Herr,“ wird Buddha von Ânanda gefragt, „uns gegen ein Weib benehmen?“ — „Ihr sollt ihren Anblick vermeiden, Ânanda.“ — „Wenn wir sie aber doch sehen, Herr, was sollen wir dann tun?“ — „Nicht zu ihr reden, Ânanda.“ — „Wenn wir aber doch mit ihr reden, Herr, was dann?“ — „Dann müsst ihr über euch selbst wachsam sein, Ânanda.“

Es wird berichtet, und dieser Tradition mag wohl glaubwürdige Erinnerung zu Grunde liegen, dass lange Zeit nur Männer zur Aufnahme in den Orden Buddhas zugelassen worden sind, und dass Buddha dem Drängen seiner Pflegemutter Mahâpajâpatî, auch Frauen als Jüngerinnen anzu-

---

[1]) Therîgâthâ 60.

[2]) Ich verweise hier auf meine näheren Ausführungen in der Deutschen Rundschau, Dezember 1900, S. 407 ff.

Digitized by Google

nehmen, nur mit ernstlichem Widerstreben nachgegeben hat [1]). „Gleichwie, Ânanda, auf einem Reisfelde, das in vollem Gedeihen steht, die Krankheit ausbricht, die da Meltau genannt wird — dann dauert das Gedeihen jenes Reisfeldes nicht lange —, so gedeiht auch, Ânanda, wenn in einer Lehre und einem Orden Weiber zugelassen werden, der Welt zu entsagen und in die Heimatlosigkeit zu gehen, heiliges Leben dort nicht lange Zeit. — Wenn, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, es Weibern nicht gewährt worden wäre, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen, so würde heiliges Leben, Ânanda, lange Zeit bewahrt bleiben; tausend Jahre würde die reine Lehre bestehen. Dieweil aber, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, Weiber der Welt entsagen und in die Heimatlosigkeit gehen, so wird jetzund, Ânanda, heiliges Leben nicht lange Zeit bewahrt bleiben; nur fünf Jahrhunderte, Ânanda, wird jetzt die Lehre der Wahrheit bestehen."

Unter den heiligen Texten findet sich, entsprechend den oben (S. 181) erwähnten „Liedern der Aeltesten", eine eigene Sammlung von Versen und Liedern, welche sich als Aussprüche von Jüngerinnen geben und eine Fülle von Persönlichkeiten dieses Kreises — im ganzen freilich wohl nur in der Gestalt, in der sie der Phantasie späterer Generationen erschienen — uns vor Augen führen [2]). Da steht die Nonne Khemâ, einst die schöne Gattin des Königs Bimbisâra, neben der Nonne Vimalâ, die früher als Hetäre

[1]) Cullavagga X, 1. Dementsprechend kommen in den Erzählungen von Buddhas ersten Lehrerlebnissen Nonnen als Jüngerinnen nicht vor. — Die Beichtformel Pâtimokkha, nachweislich eins der ältesten literarischen Denkmäler des Buddhismus, erwähnt übrigens die Nonnen auf Schritt und Tritt, und auch König Asoka gedenkt ihrer in dem Edikt von Bairât.

[2]) Die Therîgâthâ (mit dem Kommentar Paramatthadîpanî). Man vergleiche den feinsinnigen Aufsatz von Miss Foley (Mrs. Rhys Davids), Women leaders of the Buddhist reformation (Transactions of the ninth Congress of Orientalists I, 344).

Digitized by Google

lebte und jetzt mit geschorenem Haupt, im geistlichen Gewande als heilige Ueberwinderin ihren Almosengang macht. Reiche, Vornehme und Vielbegehrte, die der Welt und ihren Freuden entsagt haben, stehen neben Armen und Unglücklichen, der vom Gatten Verstossenen, der vereinsamten Witwe, der Mutter, die um das hingegangene Kind weinte und die nun ihren Schmerz in der Erkenntnis vom Leiden alles Daseins und von dem Ausweg aus diesem Leiden besiegt hat. Diese frommen Idealgestalten dürfen uns doch nicht zu einer falschen Schätzung der Bedeutung verleiten, welche den Jüngerinnen im Leben des um Buddha gesammelten Kreises tatsächlich zukam. Es lässt sich nicht verkennen, dass diejenigen unter den heiligen Texten, welche unbefangen und absichtslos diese Verhältnisse berühren, die Jüngerinnen innerlich wie äusserlich in einer gewissen Entfernung von dem Meister halten. Eine Maria von Bethanien hat der Buddhismus nicht gehabt. Die Ordnungen für die Nonnengemeinde, die Buddha aufstellt, verkündet er vor den Mönchen und lässt sie erst durch deren Vermittlung den Nonnen zukommen; und diese Ordnungen legen den Nonnen eine fast demütigende Unterordnung gegenüber den Mönchen auf; durchweg werden sie als ein nur geduldetes und nicht gern geduldetes Element in der Gemeinde behandelt. Dem sterbenden Meister ist keine der Jüngerinnen nahe, und dem Ânanda wird es zum Vorwurf gemacht, dass er Weiber zur Leiche Buddhas zugelassen hat, deren Tränen die Leiche beflecken. „O Kriton, lass jemand dies Weib nach Hause führen," sagt Sokrates, als Xanthippe in seinem Kerker erscheint, den letzten Abschied von ihm zu nehmen. Zwischen dem Geist, wie er in Buddha, in Buddhas Jüngern lebt, und zwischen dem, was die weibliche Natur ist und sucht, bleibt im letzten Grunde ein Zwiespalt, der nicht überwunden werden kann.

Dafür finden wir umso eifriger die Frauen Indiens beschäftigt, an den praktischen Aufgaben, welche die junge Gemeinde der frommen Werktätigkeit stellte, gebend,

Digitized by Google

wirkend, dienend mitzuarbeiten. Die grandiose Wohltätigkeit, die dem buddhistischen Orden auf Schritt und Tritt entgegenkam, ging zum grossen, vielleicht zum grössten Teil von Frauen aus.

In den heiligen Texten ist der Typus der Verehrerin Buddhas, wie sie sein soll, mit ihrem unerschöpflichen Eifer zu geben und zu helfen, die treffliche Matrone Visâkhâ. Sie ist eine reiche Bürgerfrau in der Hauptstadt Sâvatthi, die Mutter vieler blühender Kinder, die Grossmutter zahlloser Enkel. Alle Welt lädt bei Opfern und Schmäusen die Visâkhâ ein und lässt ihr zuerst von den Speisen reichen; ein Gast wie sie bringt Glück ins Haus. Visâkhâ ist es, welche die ersten grossartigen Wohltätigkeitsanstalten getroffen haben soll, um die Jünger Buddhas, die nach Sâvatthi kamen, mit den wichtigsten Lebensbedürfnissen zu versehen. Ich teile die betreffende Erzählung [1]) hier mit; sie gibt zugleich ein anschauliches Bild von der Art, wie jene Frommen über Geben und Nehmen und darüber, welches das Seligere von beidem ist, gedacht haben: der eigentliche Wohltäter, dem gedankt werden muss, ist nicht, wer Buddha und seiner Gemeinde etwas gibt, sondern Buddha, der die Gabe annimmt und dadurch dem Geber die Möglichkeit gewährt, die Tugend der Mildtätigkeit zu üben und des Lohnes, der dieser Tugend verheissen ist, teilhaftig zu werden.

Buddha nimmt eines Tages mit den Jüngern sein Mahl in Visâkhâs Hause ein. Nach der Mahlzeit setzt sich Visâkhâ zu ihm und spricht: „Acht Wünsche, Herr, erbitte ich von dem Erhabenen." — „Die Vollendeten, Visâkhâ, sind zu erhaben, als dass sie jeden Wunsch gewähren könnten." — „Was da erlaubt ist, o Herr, und was untadelhaft ist." — „So rede, Visâkhâ." —

„Ich wünsche, Herr, mein Leben lang der Gemeinde Regengewänder zu reichen, den fremden, ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen, den durchreisenden Mönchen

[1]) Mahâvagga VIII, 15.

Digitized by Google

Nahrung zu reichen, den kranken Brüdern Nahrung zu reichen, den Krankenpflegern Nahrung zu reichen, den Kranken Arznei zu reichen, tägliche Spenden von Reisbrei zu verteilen, der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen."

„Welche Absicht, Visâkhâ, hast du im Auge, dass du mit diesen acht Wünschen dem Vollendeten nahst?"

(Visâkhâ erklärt nun ihre einzelnen Wünsche. So sagt sie:)

„Ein Mönch, Herr, der aus der Fremde ankommt, kennt Strassen und Wege nicht, und müde zieht er einher, Almosen zu sammeln. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den ankommenden Mönchen reichen lassen will, mag er dann, wenn er Strassen und Wege erkundet hat, ausgeruht Almosen sammeln gehen. Diese Absicht, Herr, habe ich im Auge; darum begehre ich mein Leben lang den ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Und wiederum, Herr, ein durchreisender Mönch wird, wenn er sich selbst Nahrung zu suchen hat, hinter seiner Karawane zurückbleiben, oder wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er spät ankommen, und müde wird er seine Strasse ziehen. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den durchreisenden Mönchen reichen lassen will, wird er hinter seiner Karawane nicht zurückbleiben, und wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er zur rechten Zeit ankommen und ausgeruht wird er seine Strasse ziehen. Diese Absicht, Herr, habe ich im Auge; darum begehre ich mein Leben lang den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Es hat sich begeben, Herr, dass die Nonnen im Flusse Aciravati (Rapti) an demselben Badeplatze mit Huren zusammen nackt badeten. Die Huren, Herr, schalten die Nonnen: „Was wollt ihr, Verehrteste, mit eurem heiligen Leben, so lange ihr jung seid? Gebührt es sich nicht, der Lust zu pflegen? Wenn ihr alt seid, mögt ihr ein heiliges Leben anfangen, so wird beides, das Diesseits und das Jenseits, euer sein." Als die Nonnen, Herr, also von den Huren gescholten wurden, wurden sie

Digitized by Google

verstimmt. Unrein, Herr, ist die Nacktheit bei einem Weibe, schändlich und verwerflich. Dies, Herr, habe ich im Auge; darum begehre ich mein Leben lang der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen."

Und Buddha spricht: „Schön Visâkhâ! Schön handelst du, dass du nach diesem Preise trachtend um diese acht Wünsche den Vollendeten bittest. Ich gewähre dir, Visâkhâ, diese acht Wünsche."

Da lobte der Heilige Visâkhâ, die Mutter des Migâra, mit diesem Spruche:

„Die Speis' und Trank spendet voll edler Freudigkeit,
Des Heiligen Jüngerin, reich an Tugenden,
Die sonder Neid Gaben um Himmelslohn gibt,
Die Schmerzen stillt, Freude zu bringen stets bedacht,
Erlangt himmlischen Lebens Los.
Den lichten Pfad wandelt sie, den gepriesnen.
Von Schmerzen frei, fröhlich geniesst gar lange sie
Der Guttat Lohn droben im sel'gen Himmelreich." —

Figuren wie diese der Visâkhâ, Wohltäterinnen der Gemeinde, mit ihrem unerschöpflichen frommen Eifer und ihren nicht minder unerschöpflichen Geldmitteln, sind sicher, wenn irgend etwas, aus dem Leben des damaligen Indien gegriffen; sie dürfen nicht fehlen, wenn man von den Persönlichkeiten, welche die älteste buddhistische Gemeinde zu dem gemacht haben, was sie war, eine Vorstellung gewinnen will.

Buddhas Gegner

Nach den Jüngern und Freunden lernen wir die Feinde und die Kämpfe kennen, in welchen die neue Verkündigung ihre Kräfte zu erproben hatte. Dürften wir hier den buddhistischen Texten glauben, so wäre Buddhas Laufbahn nichts als ein grosser, ununterbrochener Siegeszug gewesen. Wohin er kommt, strömen ihm die Massen zu. Die andern Lehrer werden verlassen; sie schweigen, wenn er „in den

Digitized by Google

Versammlungen seine Löwenstimme erhebt". Wer seine Predigt hört, bekehrt sich.

Ganz hat die Wahrheit diesem Bilde schwerlich entsprochen. Gewiss passte auf manches eigene Erlebnis Buddhas und der Buddhajünger genau genug jene Beschreibung davon, wie einmal die frommen Mönche eines vergangenen Weltalters von Leuten, in die der böse Geist gefahren war, verhöhnt worden sind: Da sind sie ja, diese Kahlköpfe, dies Pfaffengesindel! Da sind die süsslichen Kopfhänger mit ihrer Beschaulichkeit — ach ihre Beschaulichkeit! Beschaulich sind sie wie die Katze, die der Maus auflauert[1]).

Von grösserer geschichtlicher Bedeutung als solche für die Stimmung mancher Kreise immerhin bezeichnenden Strassenszenen ist die Gegnerschaft, welche die Lehre Buddhas im Brahmanentum und den andersgläubigen Asketensekten fand. Wenigstens nach einigen Seiten hin können wir hier die tatsächlichen Verhältnisse wohl noch erkennen.

Vor allem muss festgehalten werden, dass Buddha sich nicht, wie andre Reformatoren, einer grossen, einheitlichen, widerstandsfähigen und zum Widerstand entschlossenen Macht gegenüber fand, in welcher das Alte, das er bekämpfte und durch Neues ersetzen wollte, verkörpert war.

Man pflegt vom Buddhismus zu sprechen als einem Gegensatz zum Brahmanismus, wie man ein Recht hat, etwa vom Luthertum als einem Gegensatz zum Papsttum zu reden. Wollte man sich aber, wie man nach dieser Parallele dazu geneigt sein könnte, eine Art von brahmanischer Kirche ausmalen, die von Buddha befehdet wurde, die ihm ihren Widerstand als den Widerstand des Bestehenden gegen das Entstehende entgegensetzte, so ginge man fehl. In Buddhas Zeit, an den Stätten von Buddhas Wirken gab es keine das ganze Volk umfassende, das Volksleben überschattende

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 334.

Digitized by Google

brahmanische Hierarchie. In völliger Freiheit sich selbst überlassen hatte sich in den östlichen Ländern die religiöse Bewegung in Mengen getrennter Richtungen verzweigt; Sekten über Sekten standen nebeneinander da, sich vertragend oder befehdend. Die Vertreter des Veda, des Brahmanentums, waren tatsächlich nicht mehr als eine unter vielen Parteien, und allem Anschein nach keineswegs eine besonders mächtige. Es fehlte ihnen jede geschlossene Organisation; schlechterdings stellten sie nicht — und am wenigsten in den östlichen Ländern, in denen sich das Leben des alten Buddhismus bewegte — eine Staatskirche vor oder hatten sie die Möglichkeit ihre Gebote mit Hilfe der weltlichen Macht zu erzwingen. Das persönliche Ansehen der Brahmanen stand durchaus nicht unerschüttert da. Von dem grossen Brahmanen, der als hochgestellter Beamter das Volk im Namen des Königs drückte und dann wieder den König betrog, bis hinab zu den kleinen Pfaffen, die, wenn man ihnen eine Mahlzeit gab, durch unpassendes Benehmen bei Tische unliebsam auffielen, forderte ihre Persönlichkeit und ihr Lebenswandel zur Kritik heraus, und man hielt mit dieser Kritik nicht zurück. Längst wog für das Volksbewusstsein ein Samana (Asket) um kein Haar leichter, als ein Brahmane. Der Veda, der grosse Adelsbrief des Brahmanenstandes, konnte doch kein wirkliches Fundament der Macht und der Popularität für sie bilden. Wer im Volk fragte viel nach dem Veda, nach der abstrusen Opfertheorie, deren Sprache man kaum verstand, oder nach den alten Hymnen, deren Sprache man noch viel weniger verstand, den Hymnen an vergessene Götter, den Kleinodien der Grammatiker und Antiquare? Missbräuche wie die der schwungvoll und frech betriebenen Wahrsagerei und Zeichendeuterei oder des Sühnopferwesens mit der platt äusserlichen Auffassung von Schuld und Reinigung, hinter der sich anspruchsvolle priesterliche Begehrlichkeit verbarg, mussten in ernst und klar denkenden Naturen den Widerwillen gegen dies Pfaffentum lebendig erhalten.

Digitized by Google

So war der Brahmanismus kein Feind für Buddha, dessen Ueberwindung nicht hätte gelingen können. Oft mag er den lokalen Einfluss angesehener Brahmanen hindernd auf seinem Wege gefunden haben[1]), dafür aber standen hundert andre Brahmanen als seine Jünger zu ihm oder hatten sich als Laien für ihn erklärt[2]). Ein Kampf grossen Stiles ist hier nicht gekämpft worden. Aeussere Waffen für einen solchen Kampf standen den Brahmanen nicht zu Gebote, und wo geistige Waffen entschieden, mussten sie verlieren.

Buddha diskreditierte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Torheit, wenn nicht als frechen Schwindel; der brahmanische Kastenhochmut ward nicht gelinder behandelt. Wer die Lieder und Sprüche der alten weisen Dichter nachbetet und sich dann selbst ein Weiser dünkt, der ist gleich einem geringen Menschen oder einem Sklaven, welcher sich an den Ort, von dem aus der König zu seinem Gefolge geredet hat, hinstellen wollte und dieselben Worte spräche und sich dann auch ein König dünkte[3]). Der Schüler glaubt, was der Lehrer geglaubt hat, der Lehrer, was er

---

[1]) Die geringe Rolle, welche die westlicheren Teile Hindostans (die Länder der Kuru-Pancâlâs u. s. w.) in den Erzählungen von Buddhas Wanderungen spielen, erklärt sich wohl nicht nur aus ihrer Entfernung, sondern nicht minder aus der mächtigeren Stellung, welche die Brahmanen dort, in der alten Heimat des vedischen Glaubens, besessen haben. Wenn die Gesetze des Manu (9, 225) der Obrigkeit vorschreiben, ketzerisches Volk aus der Stadt zu vertreiben, so liegt hierin ein Anspruch des Brahmanentums, den ein im Osten entstandenes Gesetzbuch vielleicht nicht zu erheben gewagt haben würde.

[2]) Es ist bemerkenswert, dass der Sprachgebrauch der buddhistischen Texte in keiner Weise dem Wort „Brahmane" die Bedeutung eines Feindes der Sache Buddhas beilegt, wie etwa im Neuen Testament Pharisäer und Schriftgelehrte stehend als Feinde Jesu erscheinen. Vgl. auch oben S. 174 fg. und R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstl. Indien S. 162.

[3]) So das Ambaṭṭhasutta (Dîgha Nikâya vol. I, p. 104).

Digitized by Google

von den Lehrern vor ihm empfangen hat. „Wie eine Kette von Blinden, meine ich, ist die Rede der Brahmanen; wer vorne ist, sieht nichts, wer in der Mitte ist, sieht nichts, wer hinten ist, sieht nichts. Wie denn nun? Ist nicht, wenn es also steht, der Glaube der Brahmanen eitel[1])?" Und was sollen jene Bäder, durch welche die Brahmanen, oft vor Kälte zitternd, die Schuld böser Taten von sich abzuwaschen meinen? „Da müssten ja alle Frösche und Schildkröten in den Himmel kommen, die Wasserschlangen und Delphine und was sonst in den Wassern lebt;" gute Werke müssten ebenso wie böse durch das Wasser weggewaschen werden. Die Taten, von denen die Brahmanen sich im Wasser zu reinigen suchen, soll man meiden und dann nicht so töricht sein, den Körper der Kälte auszusetzen[2]). Wer sich aber vergangen hat, bleibt unrein, gleichviel ob er feuchten Kuhmist berührt oder nicht, ob er um das Feuer herumschreitet oder nicht, ob er mit gefalteten Händen die Sonne anbetet oder nicht[3]).

Der klassische Ausdruck davon, wie die alte buddhistische Gemeinde, wir dürfen sagen, wie Buddha über den Wert des vedischen Opferkultus dachte, ist in einem Gespräch Buddhas mit einem angesehenen Brahmanen niedergelegt, der an Buddha die Frage nach den Eigenschaften eines rechten Opfers gerichtet hatte: zugleich ein anschauliches Beispiel für die Art, wie die buddhistische Predigt es liebte, an die Begriffe und Satzungen des brahmanischen Ritualwesens anzuknüpfen, um sie vertiefend im Sinn innerlicherer Anschauungen umzudeuten[4]).

Buddha erzählt die Geschichte von einem mächtigen und glücklichen König der Vorzeit, der nach gewaltigen Siegen und nach der Eroberung des ganzen Erdkreises den

---

[1]) Cankîsuttanta (Majjhima N. 95).
[2]) Therîgâthâ 236 ff.
[3]) Anguttara Nikâya vol. V, p. 266.
[4]) Kûṭadantasutta (Dîgha Nikâya 5).

Digitized by Google

Entschluss fasst, den Göttern ein grosses Opfer zu bringen. Er lässt seinen Hauspriester kommen und verlangt dessen Unterweisung, wie er sein Vorhaben ins Werk zu setzen habe. Der Priester ermahnt ihn, ehe er opfert, vor allem in seinem Reich Ruhe, Wohlstand und Sicherheit zu schaffen. So geht er nicht eher daran zu opfern als alle Schäden im ganzen Lande geheilt sind. Und bei seinem Opfer zerstört man kein Leben beseelter Wesen; keine Rinder und Schafe werden geschlachtet, keine Bäume umgehauen, kein Gras abgemäht. Die Knechte des Königs tun ihre Arbeit beim Opfer nicht durch Zwang und unter Tränen, in Furcht vor dem Stabe ihrer Aufseher; jeder tut freiwillig, wozu der eigene Sinn ihn treibt. Spenden von Milch, Oel und Honig werden dargebracht, und so wird des Königs Opfer zum Ziel geführt. Aber es gibt, fährt Buddha fort, noch ein andres Opfer, leichter darzubringen als jenes und doch höher und gesegneter: wenn man frommen Mönchen Gaben spendet, wenn man Wohnstätten baut für Buddha und seine Gemeinde. Und noch höhere Opfer gibt es: wenn man gläubigen Sinnes seine Zuflucht nimmt beim Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde, wenn man kein Wesen des Lebens beraubt, wenn man Lug und Trug von sich tut. Und noch ein höheres Opfer gibt es: wenn man als Mönch von Freude und Leid lässt und sich in heilige Betrachtung versenkt. Das höchste Opfer aber, das ein Mensch bringen kann, und der höchste Segen, dessen er teilhaftig werden mag, ist, wenn er die Erlösung erringt und die Gewissheit gewinnt: nicht werde ich wieder zu dieser Welt zurückkehren. Das ist die höchste Vollendung alles Opfers.

So redet Buddha; der Brahmane nimmt gläubig seine Predigt auf und spricht: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha und bei der Lehre und bei der Gemeinde.“ Er hatte selbst ein grosses Opfer darbringen wollen und hatte Hunderte von Tieren dafür bereit gehalten. „Die löse und entlasse ich,“ spricht er, „grünes Gras mögen sie geniessen,

Digitized by Google

kühlen Trank mögen sie trinken, kühler Wind möge sie umwehen."

Man braucht den Aeusserungen, die wir hier finden, keinen Kommentar hinzuzufügen, um aus ihnen die Stellung der Buddhisten zum alten Kultuswesen klar zu erkennen. Wie die Brahmanen ihrerseits ihre Position verteidigt, wie sie den Angriff gegen den neuen Glauben geführt haben, davon haben wir keine oder wenigstens keine irgend zuverlässige Kunde. Denn auch derjenige unter den Texten der jüngeren vedischen Literatur, welcher diesen Kämpfen vergleichsweise am nächsten zu stehen scheinen kann, die Maitrâyaṇîya-Upanishad[1]), ist doch davon nur allzu weit entfernt, wirklich unmittelbare und konkrete Eindrücke über das Auftreten der jungen buddhistischen Gemeinde oder ähnlicher Asketenorden zu bieten. Die Upanishad klagt über die unberufenen geistlichen Persönlichkeiten aller Art, über die Leute, die „immer vergnügt, immer unterwegs sind, immer betteln", über die Śûdraschüler und Śûdras, die sich mit den Wissenschaften abgeben, Leute aus dem Dienst des Königs, Tänzer und Schauspieler, Personen, die betrügerischerweise das gelbe Asketengewand, Ohrringe und Menschenschädel tragen, Dialektiker, welche sich mit Trugschlüssen, Gleichnissen und Gaukeleien aller Art den Vedagläubigen in den Weg stellen, und andre solche Unheilstifter mehr, „die offenbare Diebe sind und nicht in den Himmel kommen". Es ist nicht beweisbar, aber wohl möglich, dass unter den Leuten, die so beschrieben werden, die Buddhisten mit einbegriffen sind. Sofern wir übrigens — was natürlich nur unter allen Einschränkungen statthaft

---

[1]) Man findet sie von Max Müller übersetzt in den Sacred Books vol. XV, von Deussen in den „Sechzig Upanishads". Das Urteil über die Entstehungszeit dieses Textes und die Unterscheidung seiner ursprünglichen Bestandteile und späteren Erweiterungen ist übrigens gegenwärtig noch so unsicher, dass der Gebrauch, den wir hier von dieser Upanishad machen, durchaus nur hypothetische Berechtigung haben kann.

Digitized by Google

ist — dieselbe Upanishad als Massstab dafür betrachten dürfen, welches Niveau die eigenen geistigen Leistungen der damaligen Vertreter brahmanischer Spekulation eingenommen haben, so kann uns die auf der höchsten Höhe der Konfusion stehende Geheimniskrämerei, der wir hier begegnen, nur in dem Eindruck bestärken, dass von Anfang an in dem Kampf zwischen Brahmanentum und Buddhismus nicht nur der äussere Vorteil, sondern auch die innere Ueberlegenheit auf seiten der Jünger Buddhas gewesen ist. —

Bedeutendere und gefährlichere Gegner als die Vertreter des alten Glaubens fand Buddha in den mit ihm rivalisierenden Asketenhäuptern[1]) und in ihren Mönchsgemeinden. Der Geist, der in manchen dieser Gemeinden lebte, war dem Geist verwandt, auf den Buddhas eigenes Wirken gegründet war. Wenn wir die heiligen Bücher der Jainas lesen, ist es oft, als hörten wir die Buddhisten reden.

Wir haben über den Ton, in welchem die Mönche der rivalisierenden Gemeinden untereinander verkehrten, kein ganz sicheres Urteil. Offen ausgesprochene Feindschaft scheint im allgemeinen nicht geherrscht zu haben; es war nichts Ungewohntes, wenn man sich gegenseitig in den Einsiedeleien besuchte, Höflichkeitsbezeigungen austauschte, von dogmatischen Fragen in Ruhe und Frieden miteinander redete. Dass darum nicht minder ein unablässiges Intrigenspiel im Gange war, versteht sich von selbst; wo es sich darum handelte, die Protektion einflussreicher Persönlichkeiten einander abzujagen, wurde keine Mühe gescheut. König Asoka fand später Anlass, in seinen Edikten die geistlichen Brüderschaften darauf hinzuweisen, dass seinem Glauben nur Schaden tut, wer ihn dadurch in helles Licht setzen will, dass er die Andersgläubigen schmäht. Ob Buddha selbst und die Jünger seiner Umgebung in dieser

[1]) Buddha soll jünger gewesen sein als die sechs (s. oben S. 92) stehend genannten andersgläubigen Sektenhäupter (Sutta Nipâta p. 91; Samy. Nik. vol. I, p. 68).

Digitized by Google

Hinsicht ganz vorwurfsfrei waren, wissen wir nicht; fest steht, dass die kanonische Literatur des alten Buddhismus nicht immer danach angetan ist, die Mahnungen Asokas als überflüssig erscheinen zu lassen. So begegnet unter den nach Zahlen geordneten Zusammenstellungen aller solcher Dinge, dogmatischer Begriffe etc., die in einer bestimmten Anzahl auftreten, im Kapitel der Dekaden eine förmliche Liste der zehn Untugenden der Niggantha-(Jaina-)Mönche: sie sind ohne Glauben, ohne Moralität, ohne Scham, ohne Scheu vor Sünde, und so fort; wenn unter diesen Untugenden dann auch aufgeführt wird, dass sie die andern zu schmähen gewohnt sind, so nimmt sich das in diesem Zusammenhang allerdings eigen aus. Besonders übel aber kommt unter den geistlichen Rivalen Buddhas Makkhali Gosâla fort[1]), der Vertreter deterministischer Weltanschauung — die Jainabücher lassen ihn einen abtrünnigen Jünger des Nâtaputta sein und durch Krankheit und Wahnsinn früh hingerafft werden —: von ihm heisst es in einer Rede Buddhas[2]): „Wie von allen gewebten Gewändern, die es gibt, ein hären Gewand das schlechteste heisst — ein hären Gewand, ihr Jünger, ist in der Kälte kalt, in der Hitze heiss, von schmutziger Farbe, schlecht riechend, rauh anzufühlen — so, ihr Jünger, heisst von jeglichen Lehren der andern Asketen und Brahmanen des Makkhali Lehre die schlechteste."

Was vor allem Buddha von den meisten seiner Rivalen trennte, war seine ablehnende Haltung gegenüber den Kasteiungen, in welchen jene den Weg der Erlösung erkannten[3]). Wir sahen, wie nach der Tradition Buddha in

[1]) Siehe über ihn oben S. 82 und die S. 93, Anm. 2 angeführte Literatur.

[2]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 286.

[3]) Die folgenden Sätze entnehme ich einem heiligen Texte der Anhänger des Nâtaputta: „Des Tages starr wie eine Säule, das Antlitz nach der Sonne gerichtet, auf einem dem Sonnenbrand ausgesetzten Platze sich brennen lassend, des Nachts kauernd, unver-

Digitized by Google

jener Zeit des Suchens, die er als Jüngling durchlebte, die Selbstpeinigung in ihrer allergrössten Härte kennen gelernt und ihre Fruchtlosigkeit an sich erfahren hat. Was die irdischen Gedanken aus der Seele vertreibt, ist nicht Fasten und körperliche Qual, sondern die Arbeit an dem eigenen Ich, vor allem das Ringen nach Erkenntnis, und zu diesem Ringen schöpft man die Kraft nur aus einem äusseren Leben, das gleich weit entfernt ist von Ueppigkeit wie von Entbehrung oder gar von selbstgeschaffener Pein. In der Predigt von Benares[1]), in welcher die Tradition ein Programm von Buddhas Wirken entworfen hat, fehlt die Polemik gegen jene Verirrungen finsterer Asketik nicht; der Weg, der zur Erlösung führt, hält sich ebensosehr von aller Selbstpeinigung fern, wie er sich auf der andern Seite von irdischer Lust abwendet; das eine so gut wie das andre wird unwürdig und nichtig genannt. Das rechte geistliche Leben wird einmal einer Laute verglichen, deren Saiten nicht zu lose, aber auch nicht zu stramm gespannt sein dürfen, wenn sie den rechten Ton geben sollen. Das Gleichgewicht der Kräfte, das innere Ebenmass ist es, welchem nachzustreben Buddha den Seinen empfiehlt. Dass solche Anschauungen der buddhistischen Gemeinde von seiten rivalisierender Mönchskreise den Vorwurf einer gewissen Hinneigung zu Bequemlichkeit und Wohlleben zuzogen, ist natürlich; sicherlich reichen so drastische Beschreibungen, wie sie ein allerdings ziemlich moderner Jainavers[2]) von

---

wandt . . . durch diese ausgezeichnete, grosse, angestrengte, hervorragende, köstliche, heilvolle, reiche, glückverheissende, herrliche, erhabene, hohe, höchste, ausgezeichnete, hochmächtige Kasteiungsübung erschien er sehr mitgenommen, . . . mit Kasteiung reich bedeckt, aber abgenommen an Fleisch und Blut, gleich einem durch Aschenhaufen verdeckten Feuer, durch Kasteiung, durch Glanz, in Herrlichkeit des Kasteiungsglanzes hell leuchtend steht er da."

[1]) S. oben S. 146.

[2]) Er ist durch Leumann ans Licht gezogen, Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morg. III, 332.

Digitized by Google

den Annehmlichkeiten des buddhistischen Mönchslebens gibt, der Sache nach doch bis in die alten Zeiten zurück:

Des Nachts auf weichem Lager ruhn,
'nen braven Trunk des Morgens tun,
Zu Mittag speisen, zur Nacht dann trinken,
Zuckerwerk essend in Schlummer sinken —
Zum Schluss ist dann die Erlösung gewonnen:
So hat sich's der Sakyasohn ersonnen.

Die Ordensregel des Buddhismus und die den Stempel voller Wahrhaftigkeit tragenden Schilderungen der Vinayaliteratur lassen keinen Zweifel daran, wie solche Stimmen aus dem Lager der Gegner zu verstehen sind. An Schwächen und Ausschreitungen der einzelnen wird es nicht gefehlt haben, aber man wird doch für das Leben der Gemeinde im ganzen, soweit auf dem Boden und in den Schranken, in welche das indische Mönchtum nun einmal seiner Natur nach hineingebannt war, sittliches Leben sich gesund entwickeln kann, das Lob solcher Gesundheit in Anspruch nehmen dürfen. Buddha hat durch die umgebenden Hüllen, die den Kern des Ethischen verschleiern, klarer hindurchgesehen, als seine Zeitgenossen, und diese Erkenntnis der Sache selbst, die scharfe Zurückweisung von allem, was der Sache fremd ist, hat er der Gemeinde seiner Jünger hinterlassen. Mag, was den Sieg seiner Lehre über die Lehren seiner zeitgenössischen Rivalen, Jahrhunderte nach ihrer aller Tode, entschieden hat, ein Zufall gewesen sein, vielleicht würde uns, je mehr sich das Dunkel, das diese Jahrhunderte für uns bedeckt, aufhellte, das Spiel dieses Zufalls dem Wirken innerer Notwendigkeit umso ähnlicher erscheinen.

Buddhas Lehrweise

Uns bleibt die Aufgabe, von den Reden Buddhas ihrer Form nach ein Bild zu geben; den Versuch, ihren Inhalt darzustellen, behalten wir dem folgenden Abschnitt vor. Im Reden bewegte sich Buddhas ganzes Wirken; geschrieben

Digitized by Google

hat er nicht. Zwar scheinen schon in jenem Zeitalter kurze schriftliche Mitteilungen und Bekanntmachungen in Indien durchaus gebräuchlich gewesen zu sein; Bücher aber schrieb und las man nicht, sondern lehrte sie und lernte sie auswendig. Jene umfänglichen Abhandlungen, wie sie von den Aposteln an die alten christlichen Gemeinden als Briefe erlassen wurden, und die so reiches Licht auf die Geschichte jener Gemeinden und Gedankenkreise werfen, entbehren wir in der buddhistischen Literatur gänzlich.

Buddha sprach nicht Sanskrit, sondern, wie jedermann in seiner Umgebung[1]), das Volksidiom des östlichen Hindostan. Wir können uns nach Inschriften und nach den Analogien eines nächst verwandten, in andern Teilen der Halbinsel heimischen Dialekts, des Pâli, ein ausreichendes Bild von dieser Mundart machen: eine weich und gefällig klingende Sprache, die sich vom Sanskrit durch dieselben Abschleifungen der Konsonantengruppen, dieselbe Neigung zum vokalischen Auslaut unterschied, welche dem Italienischen im Gegensatz zum Lateinischen seinen Charakter geben. Für muktas („frei") sagte man mutte, für vidyut („der Blitz") vijju, wie der Italiener für facti fatti, für amat ama sagt. Die Satzbildung war einfach und wenig dazu angetan, sich feinen und scharfen Nüancen der Dialektik anzupassen.

---

[1]) Auch die Brahmanen dieser östlichen Länder sprachen im täglichen Verkehr ohne Zweifel den Volksdialekt; wäre hier, wie wir es später in den Dramen finden, das Sanskrit die Sprache der höheren Gesellschaft gewesen, so würde sich in den heiligen Pâlitexten gewiss irgend eine Spur dieses Verhältnisses zeigen. Dort findet sich aber, soviel ich weiss, abgesehen etwa von der in ihrer Deutung nicht ganz sicheren, jedoch in jedem Fall für diese Frage irrelevanten Stelle Cullavagga V, 33, überhaupt keine Hindeutung auf das Sanskrit, welches somit allem Anschein nach, von den Brahmanenschulen abgesehen, nicht in weiteren Kreisen bekannt war. Es ist dies auch durchaus erklärlich, da das Sanskrit ursprünglich den westlicheren Teilen Hindostans angehört; überdies lehren auch die Inschriften, dass es seine allgemeine Geltung als Sprache der Gebildeten durch ganz Indien erst in viel späterer Zeit gewonnen hat.

Digitized by Google

Uebrigens hat man auf die Mundart, in welcher die Lehre von der Erlösung zuerst gepredigt worden ist, in der alten Kirche kein besonderes Gewicht gelegt. Buddhas Wort ist an keine Sprache gebunden. „Ich ordne an, ihr Jünger," lässt ein Text des Gemeinderechts[1]) ihn sagen, „dass ein jeder in seiner eigenen Sprache das Wort Buddhas lerne."

Wer die Lehrreden liest, welche die heiligen Texte Buddha in den Mund legen, wird die Frage kaum unterdrücken, ob die Form, in welcher er selbst seine Lehre vorgetragen hat, diesen seltsam starren Gebilden von abstrakten, meist mehr spitzfindigen als klaren Begriffsreihen mit ihren endlos übereinander getürmten Wiederholungen ähnlich gewesen sein kann. Möchte man doch gern in dem Bilde jener ältesten Zeiten nichts andres erkennen, als den lebendigen Geist jugendfrischer Kraft im Meister und in den Jüngern, und möchte man darum von diesem Bilde alles fern halten, was einen Zug des Gezwungenen oder Gekünstelten hineintragen würde. Und zugleich ist es ja natürlich, wenn wir da, wo wir von Buddhas Lehren und Predigen eine Vorstellung zu gewinnen suchen, noch, bewusst oder unbewusst, nach einer andern Quelle greifen, als nach der Tradition der buddhistischen Gemeinde: wenn uns hier der Gedanke an die Unterweisung Jesu mit hineinspielt. Jene schlichten Sentenzen mit ihrer äusseren Kunstlosigkeit und ihrem tiefen inneren Reichtum scheinen eben die Form an sich zu tragen, von der wir glauben möchten, dass sie oder eine ähnliche auch der Verkündigung der buddhistischen Lehre, solange hier der Geist der ersten Zeiten lebendig war, eigen gewesen sei.

Erwägungen wie diese sind nicht wohl zu unterdrücken, und doch wird die geschichtliche Betrachtung, ehe sie sich ihnen anzuvertrauen wagt, wohl tun, den Grund und Boden, auf dem sie ruhen, mit aller Vorsicht zu prüfen.

---

[1]) Cullavagga V, 33, 1.

Digitized by Google

Man darf nicht vergessen, dass sich die fundamentalen Unterschiede der Gedanken und Stimmungen, in denen sich die altchristliche und die altbuddhistische Gemeinde bewegte, auch in der Weise der geistlichen Verkündigung notwendig ausdrücken mussten.

Wo die reine Empfindung des gläubigen Herzens das Höchste ist, wo die Kinder es sind, denen der Vater im Himmel sein Reich zu eigen gegeben hat, da mag es dem einfältigen Wort, das aus der Tiefe eines reinen Gemütes kommt, besser beschieden sein, die rechten Saiten anzuschlagen, als der künstlichen Entwicklung abstrakter Begriffssysteme. Die Denkweise der Welt aber, in welcher Buddha lebte, bewegte sich in andern Bahnen: für sie hing alles Heil und Unheil am Wissen und Nichtwissen; das Nichtwissen ist die letzte Wurzel alles Uebels, das Wissen die einzige Macht, die das Uebel an seiner Wurzel treffen kann. Erlösung ist deshalb vor allem Wissenschaft[1]), und

---

[1]) Den bezeichnendsten und zugleich naivsten Ausdruck hat diese Anschauungsweise in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahindas, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devânampiya Tissa (um 250 vor Chr.) gefunden. Der Thera (Aelteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, „um zu erforschen: besitzt der König einen hellen Verstand?“ In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: „Wie heisst dieser Baum, grosser König?“ „Er heisst Mango, Herr.“ „Gibt es, grosser König, ausser diesem Mangobaum noch einen andern Mangobaum oder gibt es ihn nicht?“ „Es gibt viele andre Mangobäume, Herr.“ „Gibt es ausser diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andre Bäume, grosser König?“ „Die gibt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.“ „Gibt es ausser den andern Mangobäumen und Nichtmangobäumen noch einen andern Baum?“ „Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.“ „Schön, grosser König, du bist klug.“ Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht. „Ausser deinen Verwandten und den Nichtverwandten gibt es noch irgend einen Menschen, grosser König?“ „Mich selbst, Herr.“ „Schön, grosser König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.“ „Da sah,“ heisst es dann, „der Thera, dass der König klug ist und dass er die

Digitized by Google

die Predigt von der Erlösung kann nichts andres sein, als die Darlegung dieser Wissenschaft, eine Entwicklung von Reihen abstrakter Begriffe und Lehrsätze.

Wollen wir also nicht einem blossen Gefühl der Wahrscheinlichkeit zuliebe, das auf anderm Boden als dem Indiens sich seine Massstäbe gebildet hat, die Eigentümlichkeit der indischen Entwicklungen verkennen, so werden wir uns hüten müssen, von der Gestalt Buddhas uns ein Phantasiebild zu machen, als sei er eine jener ursprünglichen, allein im Konkreten und Unmittelbaren lebenden Naturen gewesen, bei denen der Geist alles ist, der Buchstabe nichts. Sein Denken zog seine Nahrung aus der langen Entwicklung metaphysischer Spekulation, die vor ihm lag; er teilte die im indischen Blut liegende Begriffsfreudigkeit, den Zug zur Abstraktion, zur Klassifizierung, zur Schematisierung, und wir dürfen ihn, von dieser Seite angesehen, viel weniger dem Begründer des Christentums, als theologischen Vertretern desselben, wie etwa Origenes war, an die Seite stellen. So können wir denn auch der Ueberlieferung nicht unsern Glauben versagen, die, in so mannigfaltigen Formen sie Buddha reden lässt, doch das eigentliche Schwergewicht seiner Verkündigung in grosse Lehrreden legt, neben denen der Dialog und das Gleichnis, die Fabel und der sentenziöse Spruch mehr als ein Zufälliges oder als eine Randverzierung erscheint.

Die vedische Literatur gibt uns ein Bild von dem Kurialstil der dogmatischen Lehr- und Streitrede, welcher sich lange vor Buddhas Zeit in den Brahmanenschulen und auf dem Opferplatz gebildet hatte. Dem Wort, das heilige Dinge aussprechen soll, gebührt ein würdiges Gewand; die Satzfügung trägt einen feierlich hieratischen Charakter, dessen Gemessenheit sich bald in schwerfällige Gravität verwandelt. Auch die Körperhaltung des Redenden ist nicht

---

Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichnis vom Elefantenfuss." (Buddhaghosa, im Vinaya Piṭaka vol. III, p. 324.)

Digitized by Google

gleichgültig; ein striktes Zeremoniell regelt seine Erscheinung und seine Bewegungen. So hielt man es in den Brahmanenkreisen lange vor Buddha; so hat man es in der buddhistischen Gemeinde verstanden zu der Zeit, aus welcher unsre Texte stammen. Sollen wir meinen, dass Buddha selbst und die Kreise, die ihn umgaben, in der Mitte stehend zwischen jener und dieser Epoche, anders gefühlt haben als beide? Mag Form, Stimmung und Bewegung in den Lehrreden, wie wir sie in den heiligen Texten finden, sich weit von dem entfernen, was uns als das natürliche Wesen lebendiger, gesprochener Sprache erscheint, so wird doch, wer an das verschieden Geartete verschiedene Massstäbe anzulegen weiss, es wohl glaublich finden, dass die feierlich ernste Redeweise Buddhas jenem Typus der von der Ueberlieferung aufbewahrten Reden viel enger verwandt gewesen ist, als dem, welchen unser Gefühl des Wahrscheinlichen an dessen Stelle zu setzen versucht sein könnte[1]).

Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie sich den Augen jener Mönchsgemeinde darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die in ewig gleichem Gange ihre leidenerfüllte Bahn durchmisst und hinter der die unbewegten Abgründe des Nirvâna ruhen. Es klingt aus den Worten dieser Verkündigung kein inneres Arbeiten, kein Suchen heraus. Alles Suchen liegt in weiter Ferne hinter dem, der gefunden, der überwunden hat. Allwissend spricht er in ruhiger Klarheit die unwandelbaren Gesetze aus, nach denen der Kampf verläuft und der Sieg dem zu teil wird, der alle Fäden des Seelenlebens mit wandelloser Festigkeit in der Hand zu halten weiss. Niemals dringt diese Predigt auf den Hörer ein mit der Gewalt, die das Wort eines über-

[1]) Eine andre Auffassung der hier behandelten Frage vertritt Garbe, „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?“ (Nord und Süd 1893, Bd. 65, S. 224).

Digitized by Google

legenen Menschen besitzt, und mit der Härte, die von dieser Gewalt unzertrennlich ist. Kein ungestümes Drängen, dass man zum Glauben herzukomme, keine Bitterkeit gegen den Unglauben, welcher fern bleibt. Ein Wort, ein Satz liegt in eintöniger Ruhe neben dem andern, gleichviel ob er das Geringfügigste oder das Bedeutsamste ausspricht. Wie für den buddhistischen Glauben Götter- und Menschenwelten nach ewiger Notwendigkeit geordnet sind, so sind es auch die Welten der Begriffe und der Wahrheiten; auch für sie gibt es eine, und nur eine notwendige Form der Erkenntnis und des Ausdrucks, und diese Form schafft der Denkende nicht, sondern er ergreift die bereit liegende — was Buddha redet, haben in zahllosen Weltperioden unzählige Buddhas ebenso geredet und werden es ebenso reden. Alles, was einem freien oder gar willkürlichen Schalten des Geistes mit dem Stoffe ähnlich sieht, muss darum hier fern bleiben; jeder Gedanke hat das gleiche Recht, an der Stelle, die ihm gebührt, unverkürzt ausgesprochen zu werden, und so häufen sich jene endlosen Wiederholungen an, welche die Jünger Buddhas nicht müde werden immer von neuem anzuhören und immer von neuem als das notwendige Gewand, in das der heilige Gedanke sich kleidet, zu ehren. Der profanere Sinn mancher freilich wird, je weiter man hier ging, umso entschiedener rebelliert haben; in den Texten finden sich Klagen über die Mönche, die nicht zuhören, wenn die tiefen Predigten des Vollendeten von übersinnlichen Dingen vorgetragen werden, und denen nur die mit Dichterkünsten und bunten Worten verzierten Reden gefallen[1]). In der Tat kann es nicht allen gegeben gewesen sein, die fromme Aufmerksamkeit ganz zu bewahren, wenn z. B. eine Rede Buddhas[2]) das Thema, dass der Mensch wie viel Liebes so viel Leid hat, folgendermassen auseinanderlegte: „Wer hundertfaches Liebes hat.

[1]) Anguttara Nikâya vol. I, p. 72; Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 267.
[2]) Udâna VIII, 8.

Digitized by Google

hat hundertfaches Leid. Wer neunzigfaches Liebes hat, hat neunzigfaches Leid" — und so die ganze Zahlenreihe herab in aller Vollständigkeit, bis geschlossen wird: „Wer ein Liebes hat, hat ein Leid. Wer kein Liebes hat, hat kein Leid." Viele, ja die meisten der alten Lehrreden sind dem mehr oder minder ähnlich. Man sehe etwa, wie eine der berühmtesten[1]) den Gedanken ausdrückt, dass alle Sinne des Menschen samt der Welt, die sie erfassen, von den leidenbringenden Mächten des Irdischen und der Vergänglichkeit wie mit Feuersgluten erfasst und verzehrt werden: liest man diese Rede, möchte man meinen, dass zu Buddhas Zeit der menschliche Geist das Zauberwort noch nicht gefunden, das die Breiten des Nebeneinanderliegenden zu einer gedrungenen Einheit zusammenschliesst, das unscheinbar mächtige Wort „und".

„Da sprach der Erhabene zu den Jüngern: Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge, ihr Jünger, steht in Flammen, das Sichtbare steht in Flammen, das Erkennen des Sichtbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Sichtbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Das Ohr steht in Flammen, das Hörbare steht in Flammen, das Erkennen des Hörbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Hörbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Hörbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Ver-

[1]) Mahâvagga I, 21.

Digitized by Google

blendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Der Geruchsinn steht in Flammen" — und nun folgt zum dritten Male dieselbe Reihe von Sätzen —; die Zunge steht in Flammen; der Leib steht in Flammen; der Geist steht in Flammen — jedesmal ist die Ausführung unverkürzt die gleiche. Dann fährt die Rede fort:

„Also erkennend, ihr Jünger, wird ein weiser, edler Hörer des Wortes überdrüssig des Auges, er wird des Sichtbaren überdrüssig, er wird des Erkennens des Sichtbaren überdrüssig, er wird der Berührung mit dem Sichtbaren überdrüssig, er wird des Gefühls überdrüssig, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude. Er wird des Ohres überdrüssig," — es folgen nacheinander die sämtlichen Begriffsreihen wie oben. Die Rede schliesst:

„Indem er dessen überdrüssig wird, wird er frei von Begierde; von Begierde frei wird er erlöst; in dem Erlösten besteht die Erkenntnis: ich bin erlöst; vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zum Diesseits; also erkennt er."

Diese Rede von den Flammen der Sinnenglut soll von Buddha an die tausend Eremiten von Uruvelâ [1]) gerichtet worden sein, als sie bereits zum Glauben bekehrt waren und die Weihen empfangen hatten, als in ihnen, wie die Texte sich auszudrücken pflegen, „das reine und fleckenlose Wahrheitsauge erwacht war: was immer dem Entstehen untertan ist, das alles ist auch dem Vergehen untertan". Handelt es sich aber darum, dem Neuling, welcher der Verkündigung Buddhas noch fern steht, die Predigt vom Leiden und von der Erlösung nahe zu bringen, so nehmen die Berichte der heiligen Schriften eine etwas andre Gestalt an. Zu ihrer Veranschaulichung teilen wir die Erzählung von der Begegnung Buddhas mit den Dorfältesten der achtzigtausend

[1]) Siehe oben S. 150.

Digitized by Google

Dörfer des Magadhareichs mit. Die Aeltesten sind beim König von Magadha versammelt und werden von ihm nach Beendigung ihrer Beratungen zu Buddha gesandt, um dessen Predigt zu hören [1]).

„Als aber der König von Magadha, Seniya Bimbisâra, die achtzigtausend Dorfältesten in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen hatte, entliess er sie und sprach: „Ihr seid jetzt von mir, Freunde, in den Ordnungen der sichtbaren Welt unterwiesen; geht jetzt hin und naht euch Ihm dem Erhabenen; Er der Erhabene wird euch in den Dingen des Jenseits unterweisen." Da gingen die achtzigtausend Dorfältesten zum Berge Gijjhakûta (Geierspitze). Zu der Zeit lag der Dienst bei dem Erhabenen dem ehrwürdigen Sâgata ob. Da gingen die achtzigtausend Dorfältesten hin, wo der ehrwürdige Sâgata war; als sie zu ihm gelangt waren, sprachen sie zum ehrwürdigen Sâgata: „Hier kommen achtzigtausend Dorfälteste, Herr, um den Erhabenen zu sehen. Wohlan, Herr, lass uns den Anblick des Erhabenen zu teil werden." „So wartet hier eine Weile, Freunde, dass ich euch dem Erhabenen anmelde." Da verschwand der ehrwürdige Sâgata von den Stufen (am Eingang des Klosterhauses) vor dem Angesicht der achtzigtausend Dorfältesten und vor ihren Augen, tauchte vor dem Angesicht des Erhabenen auf und sprach zum Erhabenen: „Die achtzigtausend Dorfältesten hier kommen, Herr, um den Erhabenen zu sehen. Möge, Herr, der Erhabene tun, was er jetzt an der Zeit hält." „So bereite mir einen Sitz, Sâgata, im Schatten des Klosterhauses." „Ja, Herr," antwortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, nahm einen Stuhl, verschwand vor dem Angesicht des Erhabenen, tauchte vor dem Angesicht der achtzigtausend Dorfältesten und vor ihren Augen an den Stufen auf und bereitete im Schatten des Klosterhauses einen Sitz. Da ging der Erhabene aus dem Klosterhause und liess sich auf dem Sitz, der im Schatten des Klosterhauses bereitet

[1]) Mahâvagga V, 1.

Digitized by Google

war, nieder. Da gingen die achtzigtausend Dorfältesten hin, wo der Erhabene war; als sie zu ihm gelangt waren, neigten sie sich vor dem Erhabenen und liessen sich an seiner Seite nieder. Die achtzigtausend Dorfältesten aber richteten ihre Gedanken allein auf den ehrwürdigen Sâgata und nicht also auf den Erhabenen. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzigtausend Dorfältesten und sprach zu dem ehrwürdigen Sâgata: „So zeige denn, Sâgata, noch grössere Wunder übermenschlichen Vermögens.“ „Ja, Herr,“ antwortete der ehrwürdige Sâgata dem Erhabenen, stieg in die Luft empor, und in der Höhe, im Luftraum wandelte er, stand er, liess er sich nieder, setzte er sich, liess er Rauch und Flammen ausgehen und verschwand er. Als nun der ehrwürdige Sâgata in der Höhe, im Luftraum solche Wunder übermenschlichen Vermögens in mancherlei Art hatte sehen lassen, beugte er sein Haupt zu den Füssen des Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen: „Mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger; mein Meister, Herr, ist der Erhabene; ich bin sein Jünger.“ Da gedachten die achtzigtausend Dorfältesten: „Wahrlich es ist herrlich, wahrlich es ist wunderbar; wenn der Jünger also hochmächtig ist und hochgewaltig, wie wird der Meister sein!“ und sie richteten ihre Gedanken allein auf den Erhabenen und nicht also auf den ehrwürdigen Sâgata. Da erkannte der Erhabene in seinem Geist die Gedanken der achtzigtausend Dorfältesten und predigte ihnen nach der Ordnung das Wort, als da ist: die Predigt vom Geben, die Predigt von der Rechtschaffenheit, die Predigt von den Himmeln, der Lüste Verderblichkeit, Eitelkeit, Unreinheit, den Preis des Freiseins von Lust. Als nun der Erhabene erkannte, dass ihre Gedanken geschickt, empfänglich, frei von Hemmnissen, erhoben und ihm zugewandt waren, da predigte er ihnen, was die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist, das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens, den Weg zur Aufhebung des Leidens. Gleichwie ein sauberes Gewand, aus dem alle Unreinheit entfernt ist, ganz und gar die Farbe

Digitized by Google

in sich aufnimmt, also erwachte in diesen achtzigtausend Dorfältesten, als sie dort sassen, das reine und fleckenlose Wahrheitsauge: was immer dem Entstehen untertan ist, das alles ist auch dem Vergehen untertan. Und die Lehre erkennend, zur Lehre hindurchgedrungen, die Lehre wissend, in die Lehre sich versenkend, den Zweifel überwindend, von Schwanken frei, zur Kunde hindurchgedrungen, keines andern bedürftig im Glauben an des Meisters Lehre, sprachen sie zu dem Erhabenen also: „Herrlich, Herr, herrlich, Herr; gleichwie man, o Herr, das Niedergebeugte aufrichtet, oder das Verborgene enthüllt, oder dem Verirrten den Weg zeigt, oder in der Finsternis eine Leuchte aufrichtet, dass, wer Augen hat, die Gestalten der Dinge sehen möge, also hat der Erhabene in mancherlei Rede die Lehre verkündet. Wir nehmen, Herr, unsre Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Gemeinde der Jünger; als seine Laienjünger möge der Erhabene uns halten, denn von heute an haben wir, so lange unser Leben währt, unsre Zuflucht bei ihm genommen."

Diese Erzählung kann als typisch gelten; bei allen ähnlichen Gelegenheiten kehren in den heiligen Texten dieselben Züge wieder. Nicht von Anfang an redet Buddha von den Dingen, die das eigentliche Ziel und den Kern seiner Predigt bilden, sondern er beginnt damit, zu den Tugenden weltlichen Standes zu ermahnen, zur Freigebigkeit, zur Reinheit in allem irdischen Wandel; er spricht von den Himmeln mit ihren Belohnungen, welche den erwarten, der hienieden ein Leben voll ernsten Strebens geführt hat. Bei Hörern aber, von denen er erkennt, dass sie geschickt sind, auch Tieferes zu erfassen, wendet er sich dann dazu, von dem zu reden, was, wie die Texte sagen, „die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist", den Lehren vom Leiden und von der Erlösung. Bald bewegt sich die Darlegung dieser Lehren in beständig sich wiederholenden Gegenüberstellungen des Unvollendeten und des Vollendeten, der Unseligkeit der Welt und des Friedens der Weltabgewandtheit. Bald steigt

Digitized by Google

sie von Stufe zu Stufe empor von der Schilderung der ersten, unvollkommenen Anfänge geistlichen Strebens bis zu den Höhen des letzten Ziels. In der Hauptsache sind es doch immer dieselben Gegenstände der Predigt und immer die gleichen Ausdrücke der Freude und des Dankes der Bekehrten, zuletzt dann die Formel, mit der sie als Laienbrüder oder Laienschwestern ihre Zuflucht nehmen bei der Trinität der buddhistischen Kirche, beim Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Dazwischen hier und da eine Wundergeschichte, die sich in nichts über das Niveau des barocken Mirakels erhebt. Wo immer wir die christlichen Evangelien aufschlagen, finden wir überall die zartesten und tiefsten Züge des Wirkens Jesu, das sorgend, tröstend, heilend, aufbauend von Person zu Person dringt. Wie anders das Bild, das die buddhistische Gemeinde von dem Wirken ihres Meisters aufbewahrt hat, wie unendlich arm an jedem Zuge, der das persönliche Leben und seine Geheimnisse berührt. Das lebendig Menschliche verschwindet hinter dem Schema, der Formel; niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet; das Leiden der ganzen Welt ist es allein, zu dem der Blick immer und immer wieder von jedem einzelnen, persönlichen Leiden hingelenkt wird, damit sich so der Geist dazu rüste den Weg zu gehen, der über alles Leiden hinwegführt.

Zuweilen erscheint die äussere Einkleidung etwas verändert; statt der Predigt finden wir einen Dialog; Buddha fragt oder lässt sich fragen. An der Aufgabe, von den Gesprächen, wie sie in Buddhas Kreisen oder wie sie in ihren eigenen geführt wurden, ein lebendiges Bild zu zeichnen, sind nun freilich trotz der künstlichen Theorie die man sich über alle verschiedenen Arten von Fragen ausgedacht hatte [1]), die Verfasser der heiligen Texte durchaus zu Schanden ge-

[1]) Es gab „schlechthin zu beantwortende Fragen", „mit Unterschied zu beantwortende Fragen", „durch Gegenfrage zu beantwortende Fragen", „liegen zu lassende Fragen". Ang. Nik. vol. I, p. 197; vgl. Milindapañha p. 144 fg.

Digitized by Google

worden; sie hatten eben manches nicht, nichts aber weniger als eine dramatische Ader. Die Mitunterredner Buddhas sind zu nichts anderm da als ja zu sagen oder, wenn es böswillige Gegner sind, beschämt zu verstummen sowie fast immer, sofern sie noch unbekehrt sind, sich zu bekehren [1]). Wer sich aber durch diese Armseligkeit des psychologischen

[1]) Ein ergötzliches Beispiel von der Art, wie sich die heiligen Texte mit der Charakteristik der redenden Personen und den sonstigen Forderungen dramatisch-dialogischer Darstellung abfinden, liefert die Geschichte von Buddhas Gespräch mit der Schwiegertochter des Anâthapindika (Anguttara Nikâya vol. IV, p. 91 ff.). Buddha kommt auf seinem Almosengang zum Hause seines reichsten und freigebigsten Verehrers, des grossen Kaufherrn Anâthapindika. Er hört dort lautes Reden und Streit und fragt: „Was schreien und lärmen die Leute in deinem Hause? Man sollte meinen, dass da Fischern ihre Fische geraubt werden." Und Anâthapindika klagt Buddha sein Leid: eine Schwiegertochter aus reicher Familie ist in sein Haus eingezogen, die nicht auf ihren Mann und ihre Schwiegereltern hören will und sich weigert, Buddha die gebührende Ehre zu erzeigen. Buddha sagt zu ihr: „Komm, Sujâtâ." Sie antwortet: „Ja, Herr," und kommt zu Buddha. Er spricht zu ihr: „Sieben Arten von Gattinnen gibt es, Sujâtâ, die ein Mann haben kann. Welche sieben sind das? Die einer Mörderin gleicht, die einer Räuberin gleicht, die einer Herrin gleicht, die einer Mutter gleicht, die einer Schwester gleicht, die einer Freundin gleicht, die einer Dienerin gleicht. Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch eine davon bist du?" — Und Sujâtâ hat allen Trotz und Hochmut vergessen und sagt bescheidentlich: „Ich verstehe nicht, Herr, den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat; wohlan, Herr, möge der Erhabene mir also seine Lehre verkünden, dass ich den ausführlichen Sinn dessen, was der Erhabene in der Kürze geredet hat, verstehen kann." — „So höre denn zu, Sujâtâ, und nimm es dir wohl zu Herzen; ich will es dir sagen." „Ja, Herr," spricht Sujâtâ. Und Buddha beschreibt ihr nun die sieben Arten von Frauen, von der schlimmsten an, die andern Männern anhängt, ihren Gatten verachtet und ihm nach dem Leben trachtet, bis zu der besten, die wie eine Dienerin immerdar dem Willen des Gatten ergeben ist und ohne Murren trägt, was er sagt und tut. „Dies, Sujâtâ, sind die sieben Arten von Gattinnen, die ein Mann haben kann. Welch eine davon bist du?" — „Von heut an, Herr, möge der Erhabene mich halten als eine, die ihrem Gatten eine Gattin ist einer Dienerin gleich."

Digitized by Google

Gehalts nicht davon zurückschrecken lässt, dem logischen Bau dieser Gespräche nachzuforschen, dem wird hier, wenn auch unscheinbar und unbehilflich, mehr als ein Zug derselben dialektisch-maieutischen Methode begegnen, welche von der Geschichte mit gutem Recht nach dem Namen des Mannes, der sie unter einem glänzender begabten Volk ungleich vollendeter geübt hat, als die sokratische benannt worden ist. Dasselbe Herausfragen geistiger Wahrheiten auf Grund von Analogien, die das tägliche Leben bietet, dieselben Anfänge — wenn es auch nur die ersten Anfänge sind — induktiver Methode.

So in dem Gespräch Buddhas mit Sona [1]), einem Jünger, der sich ein Uebermass der Askese aufgelegt hat und jetzt, wo ihm die Fruchtlosigkeit seines Treibens aufgeht, im Begriff steht, in das andre Extrem umzuschlagen, zu einem Leben des Genusses zurückzukehren. Buddha spricht zu ihm: „Wie ist es, Sona, warst du früher, ehe du dein Haus verliessest, des Lautenspiels kundig?“ — „Ja, Herr.“ — „Wie meinst du nun, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu stramm gespannt sind, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?“ — „Das wird sie nicht, Herr.“ — „Wie meinst du aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten allzu schlaff gespannt sind, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?“ — „Das wird sie nicht, Herr.“ — „Wie aber, Sona, wenn bei deiner Laute die Saiten nicht zu stramm und auch nicht zu schlaff gespannt sind, wenn sie das rechte Mass bewahren, wird dann die Laute den rechten Ton geben und zum Spiel geschickt sein?“ — „Ja, Herr.“ — „So gerät auch, Sona, die allzu angespannte Kraft in das Uebermass, und die allzu nachgelassene Kraft gerät in Schlaffheit. Darum, Sona, vollende du in dir das Gleichmass deiner Kraft, dringe zum Gleichmass deiner geistigen Vermögen hindurch und setze dir dies zum Ziel.“

[1]) Mahâvagga V, 1, 15 fg.

Digitized by Google

Ein andres Gespräch [1]), zwischen Buddha und einem Brahmanen, bewegt sich um das Verhältnis der vier Kasten und um den Anspruch auf Dienst und Gehorsam, den die höhere Kaste der niederen gegenüber erhebt. Buddha kleidet seine Kritik in ein Gespräch mit Frage und Antwort ein. „Wenn man einen Kshatriya (Adeligen) folgendermassen fragte: ‚Wem würdest du Dienste leisten, dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, oder dem, bei welchem, wenn du ihm Dienste leistest, es dir um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter?‘ Der Kshatriya würde, wenn er recht antwortet, also antworten: ‚Dem, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen schlechter ergeht, nicht besser, dem würde ich nicht dienen; dem aber, bei welchem es mir, wenn ich ihm Dienste leiste, um dieser Dienste willen besser ergeht, nicht schlechter, dem würde ich Dienste leisten.‘“ — Und nun geht die Induktion in ihrem steifen Gang weiter: „Wenn man einen Brahmanen folgendermassen fragte — wenn man einen Vaiśya folgendermassen fragte — wenn man einen Śūdra folgendermassen fragte —.“ Die Antwort ist natürlich jedesmal die gleiche, und die Auseinandersetzung gelangt schliesslich zu dem Resultat: „Wo durch die Dienste, die jemand dem andern leistet, sein Glaube wächst, seine Tugend wächst, sein Wissen wächst, seine Entsagung wächst, seine Erkenntnis wächst, da sage ich, dass er ihm Dienste leisten soll.“

Hier und da wechseln mit Lehre und Ermahnung, wie in unsern Evangelien, Gleichnisse ab: „Ein Gleichnis will ich dir zeigen,“ sagt Buddha, „durch ein Gleichnis erkennt manch weiser Mann den Sinn dessen, das da geredet ist.“ Das Tun und Lassen der Menschen wie das Leben der Natur sind die Anschauungskreise, in denen diese Gleichnisse für geistliches Leben und Streben, für die Erlösung, für die

[1]) Esukârî Suttanta (Majjhima Nikâya 96).

Digitized by Google

Gemeinde der Erlösten sich bewegen. Die Predigt Buddhas von der Erlösung wird dem Wirken des Arztes verglichen, der den vergifteten Pfeil aus der Wunde zieht und die Macht des Giftes mit heilsamen Kräutern überwindet. Die Gemeinde der Jünger, die Versammlung edler Geister, in der alle weltlichen Unterschiede von Hoch und Niedrig aufhören, gleicht dem Meer mit seinen Wundern, in dessen Tiefe Perlen und edle Steine ruhen, in dem Riesengeschöpfe ihr Wesen treiben, dem die Flüsse zuströmen und ihren Namen verlieren und zum Meer werden, so viel ihrer sind. Wie die Lotosblume ihr Haupt aus den Wassern erhebt, vom Wasser unberührt, so ragen die Buddhas, in der Welt geboren, aus der Welt empor, unberührt von der Unreinheit der Welt. Wie der Landmann seinen Acker pflügt und die Saat aussät und Wasser hinzuleitet, wie er aber nicht Macht hat zu sagen: heut soll das Getreide wachsen, morgen soll es keimen, den nächsten Tag soll es reifen, sondern warten muss, bis die rechte Zeit kommt und seiner Frucht Wachstum und Reife bringt, so ist es auch mit dem Jünger, der nach der Erlösung trachtet: er muss seinen Wandel in strenger Zucht halten, frommer Versenkung beflissen sein, die Lehre des Heils eifrig lernen, aber er hat nicht Macht zu sagen: heut oder morgen soll mein Geist von allem irdischen Wesen erlöst werden, sondern er muss warten, bis seine Zeit kommt, dass ihm die Erlösung zu teil werde. — Vom Versucher, der den Menschen vom Wege des Heils auf falsche Bahn zu locken trachtet, und dem Erlöser, der ihn auf den wahren Weg zurückführt, wird dies Gleichnis erzählt [1]): „Wie wenn, ihr Jünger, im Walde, auf einer Bergeshalde, ein grosser sumpfiger Grund liegt, an dem eine grosse Herde Wild lebt, und es kommt ein Mann, der nach Schaden, Plage und Unheil für das Wild trachtet: der verdeckt und verschliesst den Weg, der sicher, gut und wohl zu gehen ist, und tut einen falschen Weg auf, einen Sumpf-

[1]) Dvedhâvitakka Sutta (Majjh. Nik. vol. I, p. 117).

Digitized by Google

weg, einen Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Herde Wild fortan Schaden und Gefahr leiden und sich vermindern. Wenn nun aber, ihr Jünger, ein Mann kommt, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil für diese grosse Herde Wild trachtet: der öffnet und tut auf den Weg, der sicher, gut und wohl zu gehen ist, und tut hinweg den falschen Weg und vernichtet den Sumpfweg, den Sumpfpfad. Dann wird, ihr Jünger, die grosse Herde Wild fortan gedeihen, wachsen und zunehmen. Ein Gleichnis, ihr Jünger, habe ich geredet, den Sinn zu künden. Der Sinn aber ist dieser. Der grosse sumpfige Grund, ihr Jünger, sind die Lüste. Die grosse Herde Wild, ihr Jünger, sind die lebendigen Wesen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Schaden, Plage und Unheil trachtet, ist Mâra der Böse. Der falsche Pfad, ihr Jünger, ist der achtgliedrige falsche Pfad, der da heisst: falsches Glauben, falsches Entschliessen, falsches Wort, falsche Tat, falsches Leben, falsches Streben, falsches Gedenken, falsches Sichversenken. Der Sumpfweg, ihr Jünger, sind Freuden und Begier. Der Sumpfpfad, ihr Jünger, ist das Nichtwissen. Der Mann, ihr Jünger, der nach Gedeihen, Wohlsein, Heil trachtet, ist der Vollendete, der heilige, höchste Buddha. Der sichere, gute Weg, ihr Jünger, der wohl zu gehen ist, ist der heilige, achtgliedrige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Also ist von mir, ihr Jünger, der sichere, gute Pfad aufgetan, der da wohl zu gehen ist; der falsche Weg ist hinweggetan, der Sumpfweg, der Sumpfpfad ist vernichtet. Alles, ihr Jünger, was ein Meister tun muss, der nach seiner Jünger Heil trachtet, der sich ihrer erbarmt, aus Erbarmen für sie, das habe ich für euch getan."

Solche Gleichnisse durchziehen die Predigt vom Leiden und von der Erlösung. Durch die gemessene Umständlichkeit der mönchischen Kirchensprache hindurch fühlt man den Hauch sinnigen Gefühls für Leben und Natur,

Digitized by Google

jenen echt menschlichen Trieb, der bunten Welt abzulauschen, ob sie mit ihrer lebendigen Bildersprache nicht von der Geisteswelt und ihren Geheimnissen Kunde zu geben weiss.

Von den Gleichnissen ist der Weg zu Fabeln und Märchen nicht weit; in den buddhistischen Bettelmönchen ist die alte indische Lust am Fabulieren nicht erstorben gewesen. Bald lassen die heiligen Schriften Buddha seinen Jüngern eine Tierfabel erzählen, bald eine Geschichte von seltsamen Weltläuften und allerlei menschlichem Tun und Treiben, Nachdenkliches und auch Ergötzliches: „Es waren einmal zwei weise Brüder," oder „Es war einmal zu Benares ein König, der hiess Brahmadatta," die Geschichte vom vertriebenen König Leidelang und von seinem klugen Sohn Lebelang, oder die Fabel, wie das Rebhuhn, der Affe und der Elefant in Tugend und Eintracht miteinander zu leben gelernt haben; am Schluss jeder Geschichte kam dann, wie sich's gebührt, die Moral [1]).

---

[1]) Einige dieser Geschichten — aber eben nur einige — sind so gewandt, dass ihr Hauptheld mit Buddha in einer seiner früheren Existenzen identifiziert wird, die andern auftretenden Personen mit Personen aus der Umgebung Buddhas oder aus den Kreisen seiner Gegner. Später wurden neue Geschichten, immer mit dieser selben Pointe, zu Hunderten erdichtet oder vorhandene Märchenstoffe — unter ihnen einige, die von alters her auch der westlichen Welt wohlbekannt sind, z. B. die Geschichte vom salomonischen Urteil und mehrere Tierfabeln — in maiorem Buddhae gloriam entsprechend umgearbeitet: sie bilden ein eigenes Buch in den heiligen Schriften, die Sammlung der Jâtakas (Geschichten aus früheren Geburten). Eine eingehende Schilderung dieser Erzählungsliteratur habe ich in der Deutschen Rundschau, Dez. 1900, S. 398 ff. gegeben. — Es ist übrigens bemerkenswert, wie sich die Parallelität der indischen Vorstellungen mit gewissen griechischen bis in diese Ausläufer der Gedankenkreise hinein erstreckt. Ganz im Stil der Jâtakas sagt Empedokles:

„Und so bin ich dereinst ein Knabe gewesen, ein Mädchen,
Und ein Strauch und ein Adler, ein stummer Fisch in der Salzflut."

Und von Pythagoras heisst es:

Digitized by Google

Die schönste Zierde aber der Predigt Buddhas sind jene poetischen Sprüche, in denen sich alles, was von köstlichen Kräften des Lichts und der Wärme dem buddhistischen Geist innewohnt, wie in einem Brennpunkt sammelt. Wir haben in diesen Sprüchen wohl nicht einen rein erdichteten Schmuck zu sehen, den die Gemeinde der Predigt ihres Meisters beigelegt hat; Sentenzen dieser Art, kurze Improvisationen, zu denen sich die schmiegsame Natur des Ślokametrums leicht fügte, können sehr wohl der Redeweise Buddhas und besonders Begabter unter seinen Jüngern tatsächlich eigen gewesen sein [1]). Der starren Trockenheit jener in Prosa verfassten Lehrreden scheinen diese Sprüche so unähnlich, dass man zu der Frage versucht sein könnte, ob es wirklich dieselben Geister gewesen sind, die das eine und das andre geschaffen haben. Man meint zu empfinden, wie jene Prosa die, welche in ihr redeten, beengte und gefangen hielt; wo aber das Reich der Prosa aufhört, wo man statt dürrer und spitzfindiger Begriffsschemen das einfache und tiefe Trachten, Leiden, Hoffen des eigenen Gemütes ausspricht, regt sich Leben und die Blüte des Lebens, Poesie. Mit dem edel massvollen Schmuck indischer Bilderrede umkleidet blickt

---

„Wenn er mit Macht anspannte die vollen Kräfte des Geistes,
Konnt' er leicht überschaun die Geschicke jeglichen Daseins
Durch zehn, ja durch zwanzig der menschlichen Lebensalter."

Der Unterschied zwischen der griechischen und der buddhistischen Vorstellung ist nur, dass diese das Wunderbare ins Massloswunderbarste steigert (vgl. meine Schrift „Aus Indien und Iran" S. 93).

[1]) Insonderheit legt die Tradition die Gabe des Improvisierens (paṭibhâna) unter den Jüngern Buddhas dem Vangîsa („Herr der Rede") bei (Dîp. 4, 4), welcher der Held eines eigenen Abschnitts in den heiligen Texten ist, des Vangîsathera Saṃyutta (Saṃy. Nik. I, 8; ähnlich Sutta Nipâta 29 und sonst). Dort heisst es oft: dieser und jener Gedanke „leuchtete dem Vangîsa auf" (paṭibhâti), und dann spricht er einen Vers, in welchem er der jedesmaligen Situation Ausdruck gibt, Buddha preist, u. s. w. Er sagt dort von diesen Versen, sie seien nicht vorher überlegt (pubbe parivitakkitâ), sondern „plötzlich leuchten sie mir auf" (ṭhânaso maṃ paṭibhanti).

Digitized by Google

sinniges Fühlen uns entgegen, und die Ślokas mit ihren sanft gemessenen, Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit so eigenartig verschmelzenden Rhythmen fliessen auf und ab wie die schwanken Wellen des Sees, in denen sich zwischen bunten, duftenden Lotosblumen der Himmel spiegelt. Die Seele aber dieser Poesie ist nichts andres, als was die Seele des buddhistischen Glaubens selbst ist, der eine Gedanke, der in erhabener Eintönigkeit aus diesen Sprüchen allen hervorklingt: unselig die Vergänglichkeit, selig, wer das Ewige hat. Von diesem Gedanken her breitet sich über die Spruchweisheit der Buddhisten jene Stimmung tiefer, seliger Ruhe, von der das stolze Wort sagt, dass die Götter selbst sie beneiden, jene Ruhe, die auf die ringende Welt hinabblickt, zu dem Geängsteten sich neigt und ihm still das Bild des eigenen Friedens entgegenhält. Der Erforschung des Buddhismus konnte nichts Besseres widerfahren, als dass ihr gleich im Anfang mit glücklichem Griffe das Dhammapada[1]), die schönste

---

[1]) Hier mögen wenige Sprüche des Dhammapada (60. 82. 383. 153 fg.) ihre Stelle finden.

Lang ist dem Wachenden die Nacht,
Dem müden Wandrer lang der Weg,
Lang der Wiedergeburten Qual
Dem, der nicht schaut der Wahrheit Licht. —

Gleichwie der tiefe See ruhig
Mit reinen Wassern, spiegelklar,
Also der Wahrheit Wort hörend
Findet Ruhe des Weisen Herz. —

Des Daseins Strom mit Macht hemme;
Bann' aus dem Herzen alle Lust.
Wer des Geschaffnen Ende kennt,
Der schaut des Ungeschaffnen Reich. —

Den Wiedergeburtsweg endlos
Habe vergeblich ich durchirrt
Des Daseins Baumeister suchend;
Leidvoll ist der Geburten Los.

Digitized by Google

und reichste unter den Spruchsammlungen, dargeboten wurde, zu der, wer die innerste Seele des Buddhismus verstehen will, immer wieder zurückkehren muss, und deren auch wir bei der Darstellung der buddhistischen Lehre oft zu gedenken haben werden.

Hauserbauer! Entdeckt bist du!
Nicht wirst du wieder bau'n das Haus.
Zerbrochen sind die Balken dein;
Des Hauses Zinnen sind zerstört.
Das Herz, dem Irdischen entflohn,
Hat alles Wollens End' erreicht.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel

Buddhas Tod

Buddha soll das Alter von achtzig Jahren erreicht haben; von dieser Zeit gehören vierundvierzig Jahre seinem öffentlichen Wirken, in der Sprache seiner Gläubigen der Buddhaschaft. Das Jahr seines Todes ist eins der am sichersten feststehenden Daten der altindischen Geschichte; Rechnungen, bei denen sich die Grösse des möglichen Fehlers in ziemlich engen Grenzen bewegt, ergeben, dass er nicht lange vor oder nach dem Jahre 480 vor Chr. gestorben ist.

Ueber die letzten Monate seines Lebens und seine letzte grosse Wanderung von Râjagaha nach Kusinârâ, dem Ort seines Todes, besitzen wir einen ausführlichen Bericht in einem Sûtra der heiligen Pâlisammlung [1]). Die äusseren Umstände dieser Erzählung tragen zum grossen Teil, wenn auch nicht ausnahmslos [2]), das Gepräge wirklicher Erinnerung; in den Reden und Aussprüchen Buddhas, von denen die meisten eine klare oder versteckte Beziehung auf sein bevorstehendes Ende zeigen, hat sich ohne Zweifel die Erfindung freieren Spielraum gestattet. Man wird in diesem Sûtra einen der unpersönlichen Kühlheit der buddhistischen

[1]) Dem Mahâparinibbâna Sutta. Ueber parallele nordbuddhistische Texte vergleiche man meine Bemerkungen Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 52, 657 ff. und Speyer ebendas. 53, 121.

[2]) Namentlich erweckt Misstrauen, dass die Vorgänge in Pâṭaliputta und die Begegnung mit der Ambapâlî (Childers Ausgabe S. 10 ff.) noch an einem andern Orte in ganz andrem Zusammenhang erzählt werden (Mahâvagga VI, 28 fg.).

Digitized by Google

Kirchensprache sonst fremden warmen Anhauch empfinden, wie er der Erinnerung an die weihevollen letzten Tage des Beisammenseins von Meister und Jüngern wohl entströmen mochte.

Wenigstens ein Teil der Erzählung sei hier teils im Auszug, teils in wortgetreuer Uebersetzung reproduziert.

Von Râjagaha, der alten Hauptstadt des Magadhareichs, zog Buddha nach Norden. Er überschritt den Ganges an der Stelle, wo eben unter der Leitung hoher Beamter die neue Königsstadt Pâtaliputta (Παλίβοθρα) gebaut wurde, die Hauptstadt Indiens in den folgenden Jahrhunderten. Buddha sagte die künftige Grösse dieser Stadt voraus. Dann wanderte er weiter nach der reichen und glänzenden Freistadt Vesâlî (heute Besarh). Nahe bei Vesâlî, in dem Dorf Beluva entliess er die begleitenden Jünger, um dort in einsamer Zurückgezogenheit die drei Monate der feuchten Jahreszeit, die letzte Regenzeit seines Lebens, zuzubringen. Zu Beluva überfiel ihn eine schwere Krankheit mit heftigen Schmerzen; er war dem Tode nah. Da gedachte er seiner Jünger. „Es ziemt mir nicht, in das Nirvâna einzugehen, ohne dass ich zu denen geredet habe, die für mich sorgten, und zu der Gemeinde der Jünger gesprochen habe. Ich will diese Krankheit durch meine Macht bezwingen und das Leben in mir festhalten." Da bezwang der Erhabene die Krankheit durch seine Macht und hielt das Leben in sich fest. Da verschwand die Krankheit des Erhabenen. Und der Erhabene stand auf von seiner Krankheit und bald, als er von seiner Krankheit aufgestanden war, ging er hervor aus dem Hause und setzte sich im Schatten des Hauses nieder auf den Sitz, der für ihn bereitet war. Da ging der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen hin; als er zu ihm gelangt war und dem Erhabenen seine Verehrung dargebracht hatte, setzte er sich an seine Seite; zu seiner Seite sitzend sprach der ehrwürdige Ânanda zu dem Erhabenen also: „Ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen wohl ist; ich sehe, Herr, dass dem Erhabenen leichter ist. Mich hatten, Herr, die Kräfte verlassen; mir

Digitized by Google

war schwindlig; mein Geist konnte die Wahrheit nicht erblicken wegen der Krankheit des Erhabenen. Aber einen Trost, Herr, hatte ich doch: Der Erhabene wird nicht in das Nirvâna eingehen, bis nicht der Erhabene über die Gemeinde der Jünger seinen Willen verkündet hat." „Was begehrt die Gemeinde der Jünger noch von mir, Ânanda? Ich habe die Lehre verkündet, Ânanda, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen; nicht hat der Vollendete, Ânanda, die Lehre der Wahrheit zurückgehalten. Wer da meint, Ânanda: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde untertan sein, der mag, o Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden. Der Vollendete aber, Ânanda, meint nicht: ich will über die Gemeinde herrschen, oder mir möge die Gemeinde untertan sein. Was soll der Vollendete, Ânanda, seinen Willen über die Gemeinde verkünden? Ich bin jetzt hinfällig, Ânanda, ich bin alt, ich bin ein Greis, der seinen Weg gemacht und das Alter erreicht hat; achtzig Jahre bin ich alt ... Seid ihr, Ânanda, eure eigene Leuchte, eure eigene Zuflucht, sucht keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein, sucht keine andre Zuflucht ... Wer jetzt, Ânanda, oder nach meinem Hinscheiden seine eigene Leuchte, seine eigene Zuflucht sein und keine andre Zuflucht suchen wird, wer die Wahrheit seine Leuchte und Zuflucht sein lässt und keine andre Zuflucht suchen wird, die werden hinfort, Ânanda, meine rechten Jünger sein, die dem rechten Wandel nachtrachten." —

Buddha geht nun nach Vesâli und macht seinen gewohnten Bettelgang durch die Stadt. Da tritt Mâra der Böse zu ihm und fordert ihn auf, jetzt in das Nirvâna einzugehen. Buddha weist ihn ab: „Lass dich das nicht kümmern, du Böser. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen." Und Buddha entlässt aus sich den Willen, der das Leben an ihn fesselte;

Digitized by Google

Erdbeben und Donner begleiten seinen Entschluss, in das Nirvâna einzugehen.

Am Abend lässt er Ânanda alle Mönche, die in der Nähe von Vesâli weilen, zusammenrufen. Und er setzt sich in ihrer Mitte nieder und redet zu ihnen:

„So lernet denn recht, ihr Jünger, die Erkenntnis, die ich erworben und euch verkündet habe, und wandelt nach ihr, übt und mehret sie, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen. Und welches, ihr Jünger, ist die Erkenntnis, die ich erworben und euch verkündet habe, die ihr recht lernen und nach ihr wandeln, sie üben und mehren sollt, auf dass dieser Wandel der Heiligkeit dauern und lange währen möge zum Segen für viel Volks, zur Freude für viel Volks, zum Erbarmen für die Welt, zum Heil, zum Segen, zur Freude für Götter und Menschen? Es ist die vierfache Wachsamkeit, das vierfache rechte Streben, die vier Teile heiliger Macht, die fünf Organe, die fünf Kräfte, die sieben Glieder der Erkenntnis, der heilige achtgliedrige Pfad. Dies, ihr Jünger, ist die Erkenntnis, die ich erworben und euch verkündet habe" u. s. w.

Und weiter sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Wohlan, ihr Mönche, ich sage euch: der Vergänglichkeit ist alles Irdische untertan; ringet ohne Unterlass. Ueber ein Kleines wird das Nirvâna des Vollendeten sein; von jetzt an nach drei Monaten wird der Vollendete in das Nirvâna eingehen."

Also redete der Erhabene; als der Vollendete so gesprochen hatte, redete der Meister weiter also:

„Dem Ende reift mein Dasein zu, nahe ist meines Lebens Ziel.
Ich gehe hin, ihr bleibt zurück; der Zuflucht Ort ist mir bereit.
Seid wachsam ohne Unterlass, wandelt allzeit in Heiligkeit,
Entschlossen stets und stets bereit bewahrt, ihr Jünger, euren Geist.
Wer sonder Wanken immerdar wandelt, dem Wort der Wahrheit treu,
Lässt hinter sich Geburt und Tod, dringt durch zu alles Leidens Ziel."

Digitized by Google

Am nächsten Tage macht Buddha noch einmal seinen Bettelgang durch Vesâlî; zum letzten Mal blickt er auf die Stadt zurück und zieht dann mit einem grossen Gefolge von Jüngern nach Kusinârâ [1]), das er sich ausersehen hat, um dort in das Nirvâna einzugehen. Unterwegs zu Pâvâ überfällt ihn die Krankheit, die seinem Leben ein Ende machen soll. Unsre Quelle hat die Nachricht aufbewahrt, dass diese Krankheit durch den Genuss von Eberfleisch [2]), welches ihm Cunda, der Sohn eines Schmiedes, zu Pâvâ vorsetzte, hervorgerufen worden ist.

Krank und müde zieht Buddha nach Kusinârâ weiter. Es sind uns einige alte Verse erhalten, in denen von dieser Wanderung die Rede ist.

„Gewandert kam Buddha zum Fluss Kakutthâ,
Dem ruhigen, reinen, mit klarem Wasser.
Ins Wasser stieg müde hinab der Meister,
Der höchste Vollendete, Ohnegleiche.
Als er gebadet, trank er, entstieg dem Flusse,
Der Meister, umringt von den Jüngerscharen.
Der heilige Meister, der Wahrheit Künder,
Der Weise ging hin zu dem Mangowalde.
Drauf sprach er zu Cunda, dem Mönche: Falte
Das Kleid mir vierfach, dass ich mich niederlege.
Und Cunda tat froh, wie der Herr geboten,
Vierfach gefaltet breitet' er schnell das Kleid aus.
Da legte der Meister sich hin, der müde,
Und Cunda auch setzte sich bei ihm nieder" [3]).

---

[1]) Nach Cunningham (Ancient Geography of India 480) Kasia, östlich von Gorakhpur, an der Chota Gandak. Dies ist nach den neueren Untersuchungen nicht aufrecht zu erhalten. Der Ort wird nordöstlicher, nahe der nepalesischen Grenze, sei es auf der indischen, sei es auf der nepalesischen Seite zu suchen sein. Vgl. Bühler, Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad., 7. Jan. 1897; Hoernle, Proceedings of the Asiatic Soc. of Bengal 1898, 55; Vincent Smith, JRAS. 1902, 139 ff.

[2]) Es ist mir kaum zweifelhaft, dass die herkömmliche Uebersetzung des Textes das Richtige trifft; anders, nicht überzeugend, K. E. Neumann, die Reden Gotamo Buddhos I, p. XIX fg.

[3]) Diese sehr alten Verse, die eine einfache Situation einfach

Digitized by Google

Endlich gelangt Buddha nach Kusinârâ. Dort lag am Ufer des Flusses Hiranyavati ein Gehölz von Sâlabäumen. „Geh, Ânanda," sagt Buddha, „und bereite mir zwischen zwei Zwillingsbäumen ein Lager, das Haupt nach Norden. Ich bin müde, Ânanda, ich will mich niederlegen."

Es war nicht die Zeit, dass die Sâlabäume blühen konnten, aber diese beiden Zwillingsstämme waren von oben bis unten mit Blüten bedeckt. Unter den blühenden Bäumen legte Buddha sich hin, wie ein Löwe sich lagert, und Blüten fielen auf ihn herab; vom Himmel fiel ein Blumenregen, und droben ertönten himmlische Weisen, den sterbenden Heiligen zu ehren.

Da sprach der Erhabene zum ehrwürdigen Ânanda: „Ganz von Blüten bedeckt, Ânanda, obgleich es nicht die Zeit der Blüten ist, sind die beiden Zwillingsbäume, und Blüten lassen sie über den Leib des Vollendeten regnen, herabregnen, herabströmen, ... himmlische Weisen ertönen in der Luft, den Vollendeten zu ehren. Dem Vollendeten aber, Ânanda, gebührt andre Ehre, andre Verherrlichung, andrer Preis, andre Verehrung, andre Ehrfurcht. Welcher Jünger, Ânanda, und welche Jüngerin und welcher Laienbruder und welche Laienschwester die Uebungen der Lehre erfüllt, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd, die bringen dem Vollendeten die höchste Ehre, Verherrlichung, Preis und Verehrung. Deshalb, Ânanda, müsst ihr streben, indem ihr gedenkt: wir wollen die Uebungen der Lehre erfüllen, erfahren in rechtem Verhalten, der Lehre nachwandelnd."

Ânanda aber ging in das Haus hinein und weinte: „Ich bin noch nicht frei von Sünden, ich habe das Ziel noch nicht

---

und wahr schildern, gehören ohne Zweifel zu den treuesten Erinnerungen, die von Buddhas Leben erhalten sind. Sie verdienen es, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob hier die Lebensgeschichte eines Menschen oder ein Mythus vorliegt, über den Phantasmen später Werke wie des Lalita Vistara nicht vergessen zu werden.

Digitized by Google

erreicht, und mein Meister wird jetzt in das Nirvâna eingehen, der sich meiner erbarmte." Da schickte Buddha einen der Jünger zu ihm: „Geh hin, Freund, und sprich in meinem Namen zu Ânanda: Der Meister will mit dir reden, Freund Ânanda." Da ging Ânanda zum Meister hin, neigte sich vor ihm und setzte sich zu seiner Seite nieder. Buddha aber sprach zu ihm: „Nicht also, Ânanda, klage nicht, jammere nicht. Habe ich es dir nicht zuvor gesagt, Ânanda? Von Allem, was man lieb hat und dessen man sich freut, von dem muss man scheiden, es entbehren und sich von ihm trennen. Wie wäre es möglich, Ânanda, was geboren, geworden, gestaltet, der Vergänglichkeit untertan ist, dass das nicht verginge? Das geht nicht an. Du aber, Ânanda, hast lange Zeit den Vollendeten geehrt, in Liebe und Güte, mit Freuden, ohne Falsch, ohne Ende, in Gedanken, Worten und Werken. Du hast Gutes getan, Ânanda; strebe nur, bald wirst du von Sünden frei sein."

Als die Nacht kam, strömten die Malla, die Adligen von Kusinârâ, mit Weibern und Kindern zum Sâlawald hinaus, dem sterbenden Lehrer zum letzten Mal ihre Verehrung darzubringen. Subhadda, ein andersgläubiger Mönch, der mit Buddha zu reden verlangt hatte, bekehrte sich zu ihm als der letzte unter den Gläubigen, die den Meister von Angesicht gesehen haben.

Zu Ânanda sprach Buddha kurz vor seinem Hinscheiden: „Es möchte sein, Ânanda, dass ihr also gedenkt: das Wort hat seinen Meister verloren, wir haben keinen Meister mehr. So müsst ihr nicht meinen, Ânanda. Die Lehre, Ânanda, und die Ordnung, die ich euch gelehrt und verkündet habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin."

Und zu den Jüngern sprach er: „Wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch: vergänglich ist jegliche Gestaltung; ringet ohne Unterlass." Dies waren seine letzten Worte.

Da erhob sich sein Geist von einer Kontemplation zur andern, auf und ab durch alle Stufen der Verzückung; dann ging er in das Nirvâna ein. Da erbebte die Erde, der

Digitized by Google

Donner rollte. In dem Augenblick, als Buddha in das Nirvâna einging, sprach Gott Brahma diesen Spruch:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt.
Der Mächtige, Vollendete, zum Nirvâna ist gangen ein."

Vor den Toren der Stadt, gegen Sonnenaufgang hin, sollen die Adligen von Kusinârâ den Leib Buddhas mit allen Ehren, wie sie den Leichen erdbeherrschender Könige erwiesen werden, verbrannt haben.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt

Die Lehren des Buddhismus

Erstes Kapitel

Der Satz vom Leiden

„Zu einer Zeit," lesen wir[1]), „weilte der Erhabene zu Kosambî im Sinsapâwalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapâblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: ‚Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapâblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die andern Blätter droben im Sinsapâwalde?'"

„Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapâwalde."

„So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr

[1]) Im Saṃyutta Nikâya vol. V, p. 437 fg.

Digitized by Google

Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Kurz und klar deuten diese Worte darauf hin, was die Lehre Buddhas sein will und was zu sein sie nicht beansprucht, vielmehr auf das nachdrücklichste ablehnt. Sie will nicht eine Philosophie sein, die, von der Lust des Erkennens erfüllt, die letzten Gründe der Dinge erforscht, die Weiten und Tiefen des Weltalls dem Gedanken erschliesst. In solcher Erkenntnisfreude sieht der Buddhist allein ein Sichheften des Geistes an ein vergängliches Ziel, wodurch das Trachten nach dem Ewigen gelähmt und in die Irre geführt wird. Die Gedankenkreise der Spekulation, die in bunter Vielgestaltigkeit die indischen Schulen erfüllt, auf Strassen und Gassen ihre laute Stimme erhebt, erscheinen ihm nur als „ein Pfad der Meinungen, ein Dickicht der Meinungen, eine Wildnis der Meinungen, ein Bühnenspiel der Meinungen, ein Krampf der Meinungen, eine Fessel der Meinungen, voll Leid, voll Verderblichkeit, voll Aufregung, voll Qual"[1]). Die an solchen Meinungen hängen, gleichen den Blindgebornen, die man einen Elefanten hat betasten lassen: der eine hat den Kopf, der andre den Rüssel, der dritte den Schwanz betastet, und nun heisst es „der Elefant sieht so aus" — „nein, er sieht so aus," bis der Kampf der Meinungen in einen Kampf der Fäuste übergeht[2]). Wie das Wild in die Gewalt des Wildstellers, so geraten in die Gewalt Mâras des Bösen nicht nur die in Weltlust Lebenden, sondern auch jene, die sich von den Theoremen über Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, über Einerleiheit oder Nichteinerleiheit von Leib und Seele gefangen nehmen lassen[3]). Für den Weisen gibt es andre Fragen, die sein

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 485.
[2]) Udâna VI, 4.
[3]) Majjh. Nik. I, p. 157 fg.

Digitized by Google

Denken beschäftigen. Er durchforscht das in Leiden versunkene Menschendasein, und indem er dies Leiden verstehen lernt, entdeckt er den Weg, es zu vernichten. „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung“ [1]).

Mit alldem sind freilich nur die Probleme, mit welchen es das buddhistische Denken zu tun haben will, in bestimmte enge Grenzen eingeschlossen: nicht aber geht die Absicht dahin, die Notwendigkeit ernstlichster Denkarbeit überhaupt, des Bemeisterns abstrakter Begriffsreihen für den, der nach der Erlösung strebt, irgendwie in Frage zu stellen. Die Erlösung ist nicht ein Besitz der geistlich Armen, sondern allein der Wissenden. Allzu mächtig, als dass es anders sein könnte, erfüllt auch der Buddhisten Seelen das alte indische Bewusstsein der Ueberlegenheit des Wissenden, Sehenden gegenüber dem Gedankenlosen, Blinden. Nur dem Denker sind die grossen Ordnungen des Geschehens fassbar: dem Denker allein kann es gelingen, durch dieses Geschehen hindurch seinen Weg zum ewigen Frieden zu finden. So lässt sich die buddhistische Erlösungslehre nicht an jenen einfachen ethischen Reflexionen genügen, die sich allein an die Empfindung eines reinen Herzens wenden. Gewisse Grundzüge der Lehre mochten von jedem lebendig Fühlenden unter den Gliedern der Gemeinde erfasst werden; die eingehenderen Ausführungen aber, deren Kenntnis keineswegs für einen entbehrlichen Besitz galt, können selbst unter Indern und unter geistlichen Männern, die ihr ganzes Leben eben diesen Gedanken widmeten, nur verhältnismässig wenigen zugänglich gewesen sein. „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von

[1]) Cullavagga IX, 1, 4.

Digitized by Google

Ursachen und Wirkungen:" so soll Buddha zu sich selbst gesprochen haben, ehe er sich anschickte, seine Lehre zu predigen (S. 139). Und überall, wenn wir die heiligen Texte betrachten, finden wir neben jenen einfach schönen Sinnsprüchen, wie das Dhammapada sie enthält, auch die abstraktesten dogmatischen Entwicklungen, umfängliche, untereinander vielfach verschlungene Begriffsysteme, schematisierende Einteilungen, lange Reihen von Kategorien, die durch Kausalnexus oder ein andres logisches Band zusammengehalten werden. „Wenn dies ist, ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies vergeht, vergeht auch jenes"[1]: so war man in der Zeit, in welcher die heiligen Texte entstanden, zu argumentieren gewohnt, und wir haben es schon oben (S. 205) als wahrscheinlich erkannt, dass Buddhas eigene Denk- und Redeweise sich durchaus in denselben Bahnen des technischen, häufig scholastischen Ausdrucks und einer wenn auch nur wenig gewandten Dialektik bewegt hat. Ob man sich, indem man sich dieser Dialektik anvertraute, nicht dem Bannkreis von Spekulationen wie eben jenen, denen zu entfliehen man so ängstlich bedacht war, in der Tat bedenklich näherte, werden wir unsrerseits zu fragen wohl versucht sein. Dass doch die Wissenschaft von der Erlösung denen selbst, die in ihr den Frieden ihrer Seele fanden, als etwas von jenem „Walde der Meinungen, dem Krampf der Meinungen" himmelweit Verschiedenes erschienen ist, kann nicht bezweifelt werden.

Im grossen und ganzen sind wir sicher berechtigt, die wesentlicheren unter den Gedanken, denen wir in den heiligen Texten begegnen, auf Buddha selbst zurückzuführen[2]), und

[1]) Cûlasakuludâyi Suttanta, Majjhima Nikâya vol. II, p. 32. Vgl. Mahâtaṇhâsaṃkhayasutta, Majjh. Nik. vol. I, p. 262—264.

[2]) Aelteres und Jüngeres lässt sich in der Sammlung der Lehrreden Buddhas (dem Sutta-Piṭaka) bis jetzt in wenigen Fällen auch nur mit leidlicher Sicherheit unterscheiden. Dies gilt sowohl von dem höheren und geringeren Alter der dogmatischen Begriffe und Lehr-

Digitized by Google

an mancher Stelle ist es vielleicht nicht zu kühn, zu glauben, dass selbst die Worte, in die er seine Predigt von der Erlösung gekleidet hat, uns so, wie sie von seinen Lippen gekommen, erhalten sind. Wir finden, dass durch den weiten Komplex der gesamten altbuddhistischen Literatur gewisse Schlagworte und Formeln, der Ausdruck der buddhistischen Ueberzeugung über die wichtigsten Probleme des religiösen Denkens, immer von neuem in ihrer ein für allemal feststehenden Gestalt wiederkehren. Warum sollen dies nicht Worte sein, die von dem Begründer des Buddhismus ihr Gepräge empfangen haben, die von ihm sein langes, dem Lehren gewidmetes Leben hindurch hunderte und tausende von Malen widerholt worden sind?

Dass der Gedankengehalt solcher Worte den Vorstellungen der Gemeinde von ihrer Tiefe, ihrer unvergleichlichen Bedeutung überall vollauf entsprochen habe, wird der unparteiische Beurteiler kaum gelten lassen. Ein Bahnbrecher im Reich des Gedankens ist Buddha nicht gewesen; ihm war andre Grösse eigen. Gewiss zeigt das Weltbild, wie es sich ihm darstellte, im ganzen ein sehr bestimmt ausgeprägtes Aussehen. Aber die wesentlichsten Elemente dieses Bildes waren aus der Vergangenheit ererbt, und im einzelnen fehlt es nicht an Unklarheiten, an Widersprüchen, an Unverständlichkeiten, die gewiss nicht nur für uns vorhanden sind. Die Kunst des Definierens hat die Zeit Buddhas nicht

---

sätze, wie von dem der Texte. Einer der ältesten, wenn nicht der älteste Text des Sutta-Piṭaka, ist jedenfalls der in den übrigen Werken vielfach zitierte Sutta-Nipâta. Wir finden dort bereits alle wichtigeren dogmatischen Kategorien und Lehrsätze erwähnt oder auf sie angespielt. In der Tat hat es auch, wenn wir bedenken, welche geistige Arbeit der Brahmanismus und die älteren Sekten dem Buddhismus fertig überliefert haben, nichts Unwahrscheinliches, dass dieser von Anfang an mit einem sehr weit ausgedehnten dogmatischen Apparat aufgetreten ist. Es ist nicht unmöglich, aber nicht gerade wahrscheinlich, dass es im weiteren Fortschritt der Untersuchungen gelingen könnte, die Ausscheidung jüngerer Elemente vollständiger durchzuführen. als gegenwärtig angeht.

Digitized by Google

besessen, die der Beweisführung war nur in den ersten Anfängen entwickelt. Um so eifriger beschäftigte man sich mit Aufzählungen und Klassifizierungen, mit Umsetzungen und Kombinationen aller Art, in denen man die dogmatischen Kunstausdrücke hin und her schob, durch die aber kein lebendiger Strom dialektischer Bewegung hindurchging. Häufig findet sich dasselbe Wort in wechselnder Geltung gebraucht; kaum weniger häufig stösst man auf Ausdrücke, die, aus älteren Ideenkreisen übernommen, innerhalb der buddhistischen Gedankengänge fremdartig und mit ihrer Umgebung unverschmolzen dastehen. Ein besonders charakteristischer Zug aber dieses Denkens — viele werden es eine besonders charakteristische Schwäche nennen — ist jene schon von uns berührte Abneigung dagegen, die Betrachtung der Dinge bis zu letzten Prinzipien zurückzuführen, jenes Schweigen, mit welchem über alles fortgegangen wird, was — um es in der Anschauung und Sprache unsrer Texte auszudrücken — nicht „zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt". Die Spekulation des Buddhismus beschreibt sozusagen einen Kreis, oder Fragmente eines Kreises, zu welchen den Mittelpunkt aufzusuchen untersagt wird, denn das hiesse nach Dingen fragen, die zur Erlösung und Seligkeit nicht nütze sind. Unwillkürlich empfangen wir, wenn wir die Gedanken der buddhistischen Lehre in unsrer eigenen Sprache zu erneuern versuchen, den Eindruck, als wäre es nicht ein blosses Wort, wenn die heiligen Texte erklären, dass der Vollendete unsäglich viel mehr gewusst hat, als er seinen Jüngern zu sagen für dienlich hielt. Denn das, was ausgesprochen wird, weist zu seiner Erklärung und Ergänzung auf andres hin, das unausgesprochen blieb — es schien eben nicht zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvâna zu dienen —, wovon es aber nicht immer leicht ist zu glauben, dass es in der Tat nicht in den Gedanken Buddhas und der Jünger, denen die Formulierung der dogmatischen Texte verdankt wird, vorhanden gewesen sein soll.

Digitized by Google

Die vier heiligen Wahrheiten. Die erste Wahrheit und der buddhistische Pessimismus

Den Ausgangspunkt für die Darstellung der buddhistischen Lehre gibt uns die Ueberlieferung wie die Natur der Sache deutlich an die Hand. Dem gesamten Gedankenkreis des Buddhismus liegt als die überall sich hindurchziehende Voraussetzung die Anschauung vom Leiden alles Daseins hienieden zu Grunde[1]). Die vier heiligen Wahrheiten der Buddhisten handeln vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens: immer ist es das Wort Leiden, das den Grundton des buddhistischen Denkens angibt.

In jenen vier Wahrheiten haben wir den ältesten, authentischen Ausdruck dieses Denkens zu erkennen. Wir dürfen sie als das buddhistische Kredo bezeichnen. Während die meisten Kategorien und Sätze, die wir in der buddhistischen Lehre berührt finden, nicht als etwas diesem Glauben Eigenes, sondern als der selbstverständliche Gemeinbesitz aller religiös Denkenden behandelt werden[2]), erscheinen die vier heiligen Wahrheiten immer als etwas, das die Buddhisten vor den Nichtbuddhisten voraushaben[3]), als Kern und Angel-

---

[1]) Wenn man den Buddhismus streng als philosophische Doktrin betrachtete, müsste man freilich sagen, dass ihm das Leiden der Welt nicht als eine letzte Voraussetzung, sondern als das Ergebnis tieferliegender Faktoren erscheint. Man könnte demnach versucht sein, in der Darstellung der Lehre vielmehr von diesen, von den metaphysischen Grundbegriffen des Buddhismus auszugehen. Mir schien es richtiger, dem von den Quellen selbst gewiesenen Wege zu folgen und statt der Prämissen das Resultat voranzustellen, welches für das religiöse Bewusstsein, wenn auch vielleicht nicht für die theoretische Betrachtung, das erste und wichtigste ist.

[2]) So die Lehre von der Seelenwanderung, von den Ekstasen, der Begriff des Heiligen (Arhat) u. s. w.

[3]) Um nur ein Zeugnis statt vieler anzuführen: wenn Sonne und Mond nicht erscheinen, so wird im Saṃyuttaka Nikâya (vol. V, p. 442 fg.)

Digitized by Google

punkt des Dhamma (der Lehre). Viele Stufen des Erkennens hat Buddha auf dem weiten Wege zur Buddhaschaft durchlaufen; immer fehlte noch etwas daran, dass er die erlösende Erkenntnis besessen hätte. In jener Nacht unter dem heiligen Baum zu Uruvelâ gehen ihm endlich die vier Wahrheiten auf; sie bilden den Schlussstein seines Erkennens; nun ist er der Buddha. Wie er dann nach Benares geht, den fünf Mönchen das, was er selbst erkannt hat, zu predigen — „tut euer Ohr auf, ihr Mönche; die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre" — sind es wieder eben die vier heiligen Wahrheiten, in welchen die Verkündigung des neu eröffneten Heilsweges besteht (S. 146 fg.). Und durch die ganze Lehrtätigkeit Buddhas, wie sie in den heiligen Texten geschildert wird, zieht sich als das, „was die vornehmste Verkündigung der Buddhas ist", die Predigt von den vier Wahrheiten hindurch. Sie begreifen alles Gute in sich, wie die Fussspur des Elefanten in ihrer Grösse die aller andern Tiere umfasst[1]). Als die Wurzel alles Leidens der Welt nennen die Buddhisten das Nichtwissen; fragt man, das Nichtwissen, wovon jene verhängnisvolle Macht sein soll, lautet die

gesagt, herrscht Dunkel in der Welt; Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten lassen sich nicht erkennen. So herrscht auch Dunkel in der Welt, wenn kein vollendeter heiliger Buddha in ihr erscheint; dann werden die vier Wahrheiten nicht gepredigt, gelehrt, verkündet, enthüllt u. s. w. — Mit der Vierheit dieser Sätze stimmt es überein, wenn im Sânkhya- und Yogasystem vier Abschnitte in der Lehre von der Erlösung unterschieden werden: dasjenige, wovon man sich befreien muss, die Befreiung, die Ursache dessen, wovon man sich befreien muss, und das Mittel zur Befreiung; diese vier Abschnitte werden den vier Teilen der Medizin verglichen: Krankheit, Gesundheit, Ursache der Krankheit, Heilung (Sânkhya-Pravacana-Bhâshya am Ende der Einleitung; Vyâsa zum Yogasûtra II, 15; vgl. Kern, Buddhismus I, S. 265. 469). Ob in Bezug auf diese vierfache Gliederung der Buddhismus der entlehnende Teil ist, wird nicht festgestellt werden können; dass im übrigen die Formulierung der vier Sätze sein Eigentum ist, scheint unzweifelhaft.

[1]) Majjh. Nik. vol. I, p. 184.

Digitized by Google

stehende Antwort: das Nichtwissen von den vier heiligen Wahrheiten. Und so finden wir diese Sätze unzählige Male in den kanonischen Texten wiederholt, besprochen, ihre Wichtigkeit in überschwenglichen Ausdrücken hervorgehoben. Es ist schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass sie nach Inhalt und Wortlaut bis auf Buddhas ersten Jüngerkreis — und warum nicht auf Buddha selbst? — zurückgehen.

Wir wiederholen hier diese Sätze, wie sie uns schon in der Rede von Benares begegnet sind, um sie unsrer Darstellung der buddhistischen Lehre zu Grunde zu legen.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, die fünferlei Objekte des Ergreifens[1]) sind Leiden.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes

[1]) Gemeint ist das Ergreifen und das Haften an der Körperlichkeit, an den Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und an dem Erkennen. — Köppen (I, 222, A. 1) findet in diesen letzten Worten einen „metaphysischen Zusatz" zum ursprünglichen Text der vier Wahrheiten, ohne allen Grund. So viel metaphysische Terminologie, als in diesen Worten liegt, hat der Buddhismus von jeher besessen.

Digitized by Google

Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken" [1]).

Die vier Wahrheiten bringen den buddhistischen Pessimismus in seiner charakteristischen Eigenheit zum Ausdruck. Sie lassen zunächst hervortreten, was dieser Pessimismus nicht ist.

Eine weit verbreitete Auffassung findet den Kernpunkt der Buddhalehre in dem Gedanken, dass das wahre Wesen alles dessen, was ist, das Nichts ist [2]). Das Nichts allein ist berechtigt. Und ist die Welt, die uns umgibt oder zu umgeben scheint, nicht gänzlich nichtig, kommt ihr ein gewisses, wenn auch noch so hohles Dasein zu, welches sich nicht ableugnen lässt, so liegt darin ein Unglück, ein Unrecht, denn ein Recht hat nur das Nichts. Das Unrecht muss aufgehoben werden; wir müssen es aufheben. Das Sein, das aus Nichts und durch Nichts ward, muss wieder zu Nichts werden, denn es ist von Hause aus nichtig.

Ein seltsamer Irrtum, dies Bild von dem, was der Buddhismus gewesen sein soll. Wer nicht nach den Spekulationen später Jahrhunderte, sondern nach dem fragt, was die älteste Ueberlieferung uns als die Predigt Buddhas, als den Glauben jener Gemeinde wandernder Bettelmönche kennen lehrt, wird dort auch nicht einen dieser Gedanken über das Nichts ausgesprochen oder unausgesprochen wiederfinden [3]). Die Sätze der heiligen Wahrheiten zeigen es deutlich: wird diese Welt

---

[1]) Köppen I, 222, A. 2: „Auch diese acht Abteilungen oder Zweige ... gehören ursprünglich wohl nicht dem einfachen Dogma an." Man kann nicht entschieden genug Verwahrung einlegen gegen dies Beiseiteschaffen alles dessen, was der selbstgemachten Einbildung von der Ureinfachheit des ältesten Buddhismus widerstreitet. Diese Dogmatik darf nicht bis acht zählen, ohne dass sie „metaphysischer Zusätze" verdächtig wird!

[2]) Scharfsinnig hat Ad. Wuttke von diesem Grundgedanken aus den Buddhismus zu entwickeln versucht, s. Geschichte des Heidentums II, 520 ff., besonders S. 525. 535. Vgl. auch Köppen I, 214 fg.

[3]) Die von Kern, Manual of Indian Buddhism S. 50, A. 6 angeführten Stellen sind nicht in diesem Sinne zu verstehen.

Digitized by Google

von den Buddhisten gewogen und zu leicht befunden, so ist der Grund nicht der, dass sie ein trügerisches, scheinbares Etwas, in Wahrheit aber das leere Nichts ist, sondern der Grund ist allein, dass sie Leiden und nur Leiden in sich trägt.

Alles Leben ist Leiden: dies ist das unerschöpfliche Thema, welches immer wieder, bald in den Formen begrifflicher Erörterung, bald im Gewande poetischer Spruchweisheit aus dem Schrifttum der Buddhisten uns entgegenklingt. Als den massgebenden dialektischen Ausdruck dieses Gedankens dürfen wir eine Predigt betrachten, welche der Ueberlieferung nach von Buddha zu Benares vor eben jenen fünf ältesten Jüngern, denen er zuerst die vier heiligen Wahrheiten verkündete, bald nach jener ersten Rede gehalten worden ist[1]).

„Und der Erhabene," berichtet die Tradition, „sprach zu den fünf Jüngern also:

„Die Körperlichkeit, ihr Jünger ist nicht das Selbst. Wäre die Körperlichkeit das Selbst, ihr Jünger, so könnte diese Körperlichkeit nicht der Krankheit unterworfen sein, und man müsste bei der Körperlichkeit sagen können: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein. Da aber, ihr Jünger, die Körperlichkeit nicht das Selbst ist, deshalb ist die Körperlichkeit der Krankheit unterworfen, und man kann bei der Körperlichkeit nicht sagen: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein.

„Die Empfindungen, ihr Jünger, sind nicht das Selbst" — und es folgt nun in Bezug auf die Empfindungen das vorher vom Körper Gesagte[2]). Sodann die nämliche Auseinander-

[1]) Diese Rede wird als das Sutta von den Kennzeichen der Nicht-Selbstheit (des Nicht-Ich) bezeichnet. Ihr Text findet sich im Mahâvagga I, 6, 38 fg. Verwandt ist das Cûlasaccakasutta (Majjh. N. 35).

[2]) Etwas anders ist die Auseinandersetzung darüber, dass die Empfindungen nicht das Selbst sind, im Mahânidânasutta (Grimblot p. 257 fg.) gewandt. Wer z. B. in einer Lustempfindung das Selbst sieht, muss, wenn jene vergangen ist, sagen: Mein Selbst ist hin-

Digitized by Google

setzung in Bezug auf die übrigen drei Komplexe (Khandha) der Elemente, welche zusammen mit der Körperlichkeit und den Empfindungen das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, die Vorstellungen, die Gestaltungen[1]), das Erkennen. Dann fährt Buddha fort:

„Was meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?"

„Unbeständig, Herr."

„Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?"

„Leiden, Herr."

„Was nun unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?"

„Das kann man nicht, Herr."

Es folgt dieselbe Auseinandersetzung in Bezug auf Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen. Dann fährt die Rede fort:

„Deshalb, ihr Jünger, was für Körperlichkeit (resp. Empfindungen, Vorstellungen u. s. w.) es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Aussenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: alle Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst; so muss es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Jünger, ein weiser, edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens ge-

gegangen. Ebenso bei den Unlust- und den indifferenten Empfindungen. „So betrachtet also schon in diesem sichtbaren Dasein sein Selbst als etwas Unbeständiges, von Lust und Schmerz Uebergossenes, dem Entstehen und Vergehen Unterworfenes, wer da sagt: Die Empfindungen sind das Selbst. Deshalb, Ânanda, erscheint es nicht als richtig die Empfindungen als das Selbst anzusehen."

[1]) Siehe unten (Satz I der Kausalitätsreihe).

Digitized by Google

winnt er die Erlösung; in dem Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er."

Die charakteristischen Grundanschauungen des vorbuddhistischen Denkens kehren in dieser Rede Buddhas in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie sich jenes Denken in der Vorstellung eines Dualismus bewegt. Für die Upanishaden steht auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädikaten höchster Seligkeit ausgestattet ist, das Brahma: und das Brahma ist nichts andres als des Menschen eigenes, wahres Selbst (Âtman). Auf der andern Seite die Manifestation des Brahma in der Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters und Todes. Wir sahen weiter (S. 68), wie sich, vielleicht auch schon in vorbuddhistischer Zeit, dieser Dualismus noch verschärft hat: das Weltdasein hört auf, die Offenbarung einer höchsten Gottsubstanz zu sein; es stellt sich als ein selbständiges, nach eigenen Ordnungen sich entfaltendes Reich düstern und immer düsterer angeschauten Leidens dar. Aus dem Dualismus dieser Spekulationen fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddhas von der Nichtselbstheit operiert: der Satz, welcher für den Buddhisten keines Beweises bedarf, dass das Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstreckt, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sansk. âtman) — dieses Selbst, welches die alte Spekulation als identisch mit dem absoluten Selbst, dem Brahma vorgestellt hatte — nicht der Welt des Geschehens angehören kann[1]).

[1]) „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-Selbst; was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst." Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 1, wo die Gleichwertigkeit der hier bezeichneten Kategorien in Wiederholungen aller Art weitläufig ausgeführt wird. Charakteristisch für die Bedeutung, welche bei der Beurteilung alles Daseins als eines leiden-

Digitized by Google

Alle Elemente des menschlichen Daseins sind beständigem Wechsel unterworfen; das körperliche wie das geistige Leben fliesst einher, indem ein Vorgang sich an den andern kettet und sich mit dem andern drängt. Der Mensch steht hilflos inmitten dieses Stromes, dessen Wellen er nicht aufhalten noch ihnen gebieten kann. Wie mag es da Freude und Friede geben, wo keine Dauer, sondern nur der unaufhaltsame Wechsel herrscht? Aber kann der Mensch die Vergänglichkeit nicht in seinen Dienst zwingen, kann er sich doch von ihr abwenden. Zu allem Geschehen, auch dem geistigen Geschehen, dem ganzen Spiel von Denken und Wollen, von Freude und Schmerz sagt er: das bin ich nicht; das ist nicht mein. So trifft ihn der Wandel des Irdischen nicht mehr, und ihm gehört Erlösung und Freiheit[1]).

---

vollen dem Moment der Veränderlichkeit zukommt, sind auch die Aeusserungen desselben Textes vol. IV, p. 216: „Dass es drei Empfindungen gibt, habe ich gelehrt: Freude, Leid, und was weder Freude noch Leid ist. ... Und wiederum habe ich gelehrt: Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an. So habe ich allein im Hinblick auf die Unbeständigkeit der Gestaltungen (s. unten) gesagt, dass, was immer empfunden wird, dem Leiden angehört — im Hinblick darauf, dass die Gestaltungen der Vernichtung, dem Untergang unterworfen sind, dass die Freude an ihnen erlischt, dass sie dem Aufhören, der Wandelbarkeit unterworfen sind."

[1]) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass auf diesen für die buddhistische Weltkonstruktion hochbedeutsamen, ja geradezu entscheidenden Satz, dass alles Geschehen und Leiden sich im Reiche des Nicht-Ich vollzieht, im Text der vier Wahrheiten durch Nichts hingedeutet wird. Gewiss widersprechen die vier Wahrheiten jenem Satz nicht, aber sie widersprechen ebensowenig der einfachen Vorstellung, dass ein Ich deshalb leidet, weil dieses Ich von Daseinslust erfüllt ist. Es ist wohl denkbar, dass hier Spuren des Unterschiedes einer populäreren, in den vier Wahrheiten niedergelegten und einer mehr esoterischen Formulierung des religiösen Gedankens zu erkennen sind. Man sieht übrigens, auf welche naheliegende Konsequenz die letztere hinführt: es kann sich im Grunde gar nicht darum handeln, dass die Erlösung erworben wird, sondern nur darum, dass man die Erlösung als bereits vorhanden und immer vorhanden ge-

Digitized by Google

In einem Punkt zeigt jene Rede eine Lücke, welche auszufüllen, wie wir sehen werden, mit bewusster Absicht vermieden worden ist. Die eine Seite des Dualismus der Upanishaden, die Anschauungen von der in Werden, Vergehen und Leiden befangenen Sinnenwelt werden ohne Vorbehalt adoptiert. Wie stellt sich die Rede Buddhas zu der andern Seite, den Ideen des Ewigen, des Âtman? Es wird gesagt, dass, was dem Wechsel und Leiden unterworfen ist, nicht das Selbst sein kann. Alle Lebensäusserungen, die sich in der Erscheinungswelt zeigen, von der Körperlichkeit bis zum Erkennen, sind nicht das Selbst. Ist also das Selbst etwas von dieser Erscheinungswelt Verschiedenes, über sie Erhabenes, oder ist es überhaupt nicht? Ist die Erlösung eine Rückkehr des in der Vergänglichkeit gefangenen Selbst zu sich, zu seiner Freiheit? Oder bleibt etwas, das im Verschwinden des Vergänglichen sich als das Wesenhafte, Dauernde erwiese, überhaupt nicht übrig? Wir bemerken schon jetzt, dass die Rede von Benares diese Frage offen lässt. Die Antwort, soweit der Buddhismus eine solche überhaupt gegeben hat, kann uns erst in anderm Zusammenhang beschäftigen.

Kehren wir zu den buddhistischen Gedanken von der Vergänglichkeit und dem Leiden alles Irdischen zurück. Ihre begriffliche Ausführung haben wir in jener Rede kennen gelernt. Aber dies ist nur ein einseitiger Ausdruck. In konkretester Gestalt, mit dem überzeugenden und ergreifenden Ausdruck schmerzlicher Realität steht dem Buddhisten beständig das Bild der in Leiden befangenen Welt und Menschheit vor Augen. Es sind nicht Schatten nur, nicht Wolken, die Leiden und Tod über das Leben wirft, sondern Leiden und Sterben haftet untrennbar an allem Dasein. So

---

wesen erkennt, denn alle Vorgänge des Empfindens, also auch alles Leiden, betreffen nur das Nicht-Ich. Diese Konsequenz zieht die Sânkhyaphilosophie in der Tat (Garbe, die S. Philosophie 328); dem alten Buddhismus ist sie noch fremd.

Digitized by Google

viel Liebes es für dich in der Welt gibt, so viel Leiden gibt es. Hinter dem leidenvollen Jetzt liegt eine unermessliche leidenvolle Vergangenheit und dehnt sich ebenso unabsehbar durch die endlosen Fernen, welche der Seelenwanderungsglauben der grauenerfassten Phantasie erschliesst, eine Zukunft voller Leiden aus für den, dem es nicht gelingt, die Erlösung zu erringen, „dem Leiden ein Ende zu machen".

„Die Wanderung (saṃsâra) der Wesen, ihr Jünger," sagt Buddha[1]), „hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu teil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu teil wurde, was ihr liebtet? . . . Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren. Und indem ihr dies durch lange Zeiten erfuhrt, sind der Tränen mehr geflossen und von euch vergossen, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu teil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu teil wurde, was ihr liebtet, als alles Wasser, das in den vier grossen Meeren ist." Die Mutter, klagend um den Tod der Tochter, ruft den teuren Namen: Jîvâ! Jîvâ! Man spricht zu ihr: „Vierundachtzigtausend Jungfrauen, die alle Jîvâ hiessen, hat man an dieser Leichenstätte verbrannt. Welche von diesen ist es, um die du weinst?[2])"

Geburt, Alter, Tod, das sind die Grundformen, in denen

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 179 fg.
[2]) Therîgâthâ 51.

Digitized by Google

sich das Leiden des Irdischen darstellt. „Wenn es drei Dinge nicht in der Welt gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete nicht in der Welt erscheinen, der heilige, höchste Buddha, würde die Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündet, nicht in der Welt leuchten. Welche drei Dinge sind das? Geburt und Alter und Tod[1])." Die Macht der Vergänglichkeit wirkt mit der unentrinnbaren Gewalt der Naturnotwendigkeit. „Fünf Dinge gibt es, die kein Samana erlangen kann und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt. Welche fünf Dinge sind das? Dass, was dem Alter gehört, nicht altere; dass, was der Krankheit gehört, nicht kranke; dass, was dem Tode gehört, nicht sterbe; dass, was dem Verfall gehört, nicht verfalle; dass, was der Vergänglichkeit gehört, nicht vergehe: das kann kein Samana erlangen und kein Brahmane, noch ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt[2])."

Das Tun der Menschen, welche irdischem Glücke nachtrachten, ist dem Fluch der Vergeblichkeit, der Nichtigkeit verfallen. „Wie ein angebundener Hund, der an einen festen Pfahl oder eine Säule gebunden ist"[3]), bewegt sich der Tor, der Unerlöste um das Weltdasein. Quälend, betrügend, aufreibend, verderbend, die gehoffte Lust in Leid und Tod verkehrend waltet die unerbittliche Notwendigkeit. Wer Güter erwerben will, der Kaufmann, der Landmann, der Hirt, der Soldat, der Beamte des Königs, muss sich den Plagen von Hitze und Kälte, dem Stich von Schlangen, dem Hunger und Durst aussetzen[4]). Gewinnt er das Erstrebte

---

[1]) Anguttara Nikâya vol. V, p. 144.

[2]) Aus der Rede, mit welcher der Mönch Nârada den König Muṇḍa zu Pāṭaliputta über den Tod der Königin Bhaddâ tröstete. Anguttara Nikâya vol. III, p. 60.

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. III, p. 151 (Neumann, Buddh. Anthologie 195).

[4]) Ich paraphrasiere hier in der Kürze einen Teil des Mahâdukkhakkhandha Suttanta (Majjhima Nikâya vol. I, p. 85 fg.).

Digitized by Google

nicht, so klagt und jammert er: vergeblich war es, dass ich aufstand, vergeblich all mein Arbeiten. Erreicht er sein Ziel, muss er mit Mühe und Angst das Erworbene schützen, dass die Könige es ihm nicht rauben oder die Räuber, dass das Feuer es nicht verbrennt, das Wasser es nicht fortreisst, dass es nicht in die Hand feindlicher Verwandter fällt. Um Güter und Lust zu erkämpfen, führen die Könige Krieg, streitet der Vater, die Mutter mit dem Sohn, der Bruder mit dem Bruder, lassen die Krieger ihre Pfeile fliegen und ihre Schwerter blitzen und leiden den Tod und tödliche Schmerzen. Um Lust zu gewinnen, brechen die Menschen ihr Wort, treiben sie Raub, Mord, Ehebruch; als irdische Strafe leiden sie qualvolle Marter, und wenn ihr Leib zerfällt, wandeln sie im Jenseits den Weg der Bösen.

Unendlich wenige Wesen, so wiederholen die Texte einmal über das andre, werden sterbend zu menschlicher oder göttlicher Daseinsform wiedergeboren; unendlich viele sinken zu den niedrigen und qualvollen Reichen der Gespensterwelt, der Tierwelt, der Hölle hinab. Die Höllenwächter schmieden den Uebeltäter mit glühenden Eisen an; sie stürzen ihn in heisse Seen von Blut oder peinigen ihn auf Bergen brennender Kohlen; seine Qualen finden kein Ende, bis der letzte Rest seiner Verschuldungen abgebüsst ist. Aber auch über die Himmel herrschen dieselben Mächte der leidenvollen Vergänglichkeit, denen das Menschenleben untertan ist und die durch alle Höllen reichen. Wohl ist den Göttern ein unvergleichlich längeres, freudenreicheres Dasein gewährt als den irdischen Menschen, aber unsterblich sind auch sie nicht[1]). „Die Dreiunddreissig Götter und

[1]) Wenn die alten Götter für die Buddhisten aufgehört haben unsterblich zu sein, wenn die Ueberzeugung von der Vergänglichkeit aller Existenz auch ihnen kein ewiges Dasein zugestehen kann, so darf an das Wiederkehren dieses Zuges auf einer etwa entsprechenden Entwicklungsstufe der griechischen Spekulation erinnert werden. Auch Empedokles spricht den Göttern die Unsterblichkeit ab; sie sind langlebig, aber nicht ewig. Ein besonders anschauliches Beispiel des

Digitized by Google

die Yâmagötter, die Freudereichen Gottheiten, die Götter, die eigenen Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden kehren sie in Mâras Gewalt zurück. Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt ist von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[1])."

Vor allem zeigt der getreuste Spiegel des buddhistischen Empfindens, die Spruchweisheit des Dhammapada, wie die Jünger Buddhas in allem Irdischen nur das eine erkannten, Vergeblichkeit und Vergänglichkeit.

„Wie mögt ihr scherzen," heisst es[2]), „wie mögt ihr der Lust pflegen? Immerdar brennen die Flammen. Finsternis umgibt euch; wollt ihr das Licht nicht suchen?"

„Blumen sammelt der Mensch; an Lust hängt sein Sinn. Wie über ein Dorf Wasserfluten bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin.

„Blumen sammelt der Mensch; an Lust hängt sein Sinn. Den unersättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt."

„Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird."

„Aus Freude wird Leid geboren; aus Freude wird Furcht geboren. Wer von Freude erlöst ist, für den gibt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?

„Aus Liebe wird Leid geboren; aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den gibt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?"

„Wer auf die Welt hinabschaut, als sähe er eine

---

typischen Vorgangs, dass eine religiöse Vorstellung im Lauf der Zeiten ihre ursprüngliche Bedeutung, das ihr eigene Leben verloren hat, aber sich als Ueberlebsel in ein neues Zeitalter hinein erhält und von diesem den nunmehr herrschenden Ideen und Fragestellungen angepasst wird.

[1]) Aus dem Bhikkhunî Saṃyutta, Saṃy. Nik. vol. I, p. 133.

[2]) Dhammapada v. 146, 47, 48, 128, 212, 213, 170, 414.

Digitized by Google

Schaumblase, als sähe er ein Luftbild, den erblickt nicht der Herrscher Tod."

„Wer den bösen, unwegsamen Pfad des Sansâra, des Irrsals überwunden hat, wer hinübergedrungen ist, das Ufer erreicht hat, an Versenkung reich, ohne Begehren, ohne Wanken, wer vom Dasein gelöst das Verlöschen gefunden hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen." —

Ist es allein die Dialektik mit ihrer Gleichung zwischen den Begriffen Werden, Vergehen, Leiden, welche dem Buddhisten die Welt als diese qualvolle Wüstenei erscheinen lässt?

Wo der Volksgeist sich nicht in der festen und klaren Realität geschichtlicher Arbeit sicheren Grund und Boden zu erringen weiss, wo er ohne Gegengewicht der Uebermacht des Gedankens hingegeben ist, gewinnt die Spekulation mit ihren wirklichen oder vermeintlichen Konsequenzen gewiss einen unberechenbaren Einfluss darauf, wohin die Entscheidung fällt in der Frage, ob dies Leben wert ist gelebt zu werden. Aber die Spekulation des Inders gibt hier doch nicht allein den Ausschlag. Sie verbindet sich mit allen den Aengsten, die sein erzitterndes Herz erfüllen, vor grenzenlosen Zukunftsnöten, unabsehbaren Höllenqualen; sie verbündet sich weiter mit der Ungeduld seines Wünschens und Hoffens, das mit ihr den Charakter einer an keinen Realitäten geschulten Voreiligkeit teilt. Das Denken, das alles einzelne überfliegend mit einem Schlage beim Absoluten anlangt, findet sein Gegenbild in einem Begehren, welches alle Güter, die nicht das letzte, ewige Gut sind, als nichtig von sich stösst. Was aber ist das letzte Gut? Wie die Glut der indischen Sonne dem müden Leib die Ruhe in kühlem Schatten als das Gut aller Güter erscheinen lässt, so ist auch dem müden Geist Ruhe, ewige Ruhe das einzige, nach dem er begehrt. Von dem Leben, das der frischen Derbheit eines handelnden, kämpfenden Volkes tausend Aufgaben und tausend Güter entgegenbringt, streift man nur die Oberfläche und wendet sich dann müde von

Digitized by Google

ihm ab. Der Sklave ist seiner Knechtschaft, der Despot noch eher und noch vollkommener seiner Allmacht, des schrankenlosen Geniessens müde. Die buddhistischen Sätze vom Leiden alles Vergänglichen sind der schneidend scharfe Ausdruck, den sich diese Stimmungen geschaffen haben: ein Ausdruck, zu welchem der Kommentar nicht in der Rede von Benares und in den Sprüchen des Dhammapada allein, sondern in der ganzen leidenvollen Geschichte des indischen Volkes mit unauslöschlicher Schrift verzeichnet steht. —

In einigen jener Sprüche aus dem Dhammapada vereinigt sich der Gedanke an die Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit der Welt mit dem Preise dessen, der sich den Ausweg aus diesem Kerker eröffnet hat. Und dies führt uns zu einer notwendigen Ergänzung, ohne die unsre Schilderung des buddhistischen Pessimismus sehr unvollständig sein würde. Man hat die dort herrschende Stimmung oft geschildert, als sei ihr eigentlicher Grundzug das Schwermutsgefühl, welches die Nichtigkeit des Daseins in unendlichem Schmerz beklagt. Man hat hierin den Buddhismus von Grund aus missverstanden. Der Jünger Buddhas sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dies Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleidens mit denen, die noch in der Welt stehen; für sich selbst fühlt er nicht Trauer oder Mitleid, denn er weiss sich einem Ziele nah, das ihm über alles herrlich entgegenblickt. Ist dies Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage hier noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem Dasein gerade dies und eben nur dies Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als in ein unabänderliches Verhängnis zu ergeben. Er strebt dem Nirvâna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel, das ewige Leben, hinblickt.

Digitized by Google

Auch diese Stimmungen spiegeln sich in den Sprüchen des Dhammapada klar wieder[1]).

„Wessen Sinne in Ruhe sind, wie Rosse, wohl gebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt, alle Unreinheit überwunden hat, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst."

„In hoher Freude leben wir, feindlos in der Welt der Feindschaft; unter feindschafterfüllten Menschen weilen wir ohne Feindschaft.

„In hoher Freude leben wir, gesund unter den Kranken; unter den kranken Menschen weilen wir ohne Krankheit.

„In hoher Freude leben wir, ohne Trachten unter den Trachtenden. Unter den trachtenden Menschen weilen wir ohne Trachten.

„In hoher Freude leben wir, denen nichts angehört. Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der lichtstrahlenden Götter."

„Der Mönch, der in leerer Zelle weilt, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit geniesst er, die Wahrheit ganz und gar schauend."

Es ist nicht genug, zu sagen, dass das Ziel, zu welchem der Buddhist aus dem Leiden der Welt emporstrebt, das Nirvâna ist. Es liegt uns auch ob, die von aller Resignation weit entfernte innere Freudigkeit, mit der er diesem Ziel nachtrachtet, als eine über allen Zweifel sicher bezeugte Tatsache zu verzeichnen.

---

[1]) Vers 94, 197 ff., 373.

Digitized by Google

Zweites Kapitel

Die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens

Die Formel vom Kausalnexus

Um den Inhalt kennen zu lernen, den die Vorstellung der Buddhisten mit der ersten der vier heiligen Wahrheiten, dem Satz vom Leiden, verband, hatten wir vor allem die Kritik zu betrachten, welche die Predigt Buddhas an den Vorgängen des täglichen Lebens übte, an den Stimmungen und Neigungen, die das menschliche Handeln begleiten, und an seinen Erfolgen. Die Sätze von der Entstehung des Leidens und von seiner Aufhebung führen uns aus dem Bereich der populären Lebensbetrachtung in die abstrakte Begriffswelt der buddhistischen Dogmatik und damit auf ein Gebiet, wo wir auf Schritt und Tritt in Gefahr kommen, den Boden unter den Füssen zu verlieren.

„Dies, ihr Mönche," so lauten jene beiden Sätze, „ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

Digitized by Google

Das Dasein, wie es uns in dieser Welt umgibt, mit seinem ruhelosen Fluten zwischen Werden und Vergehen, ist unser Unglück. Der Grund unsres Daseins ist unser Wille — dass wir sein wollen, dass wir geniessend unser Dasein mit fremdem Dasein verschmelzen und erweitern wollen. Die Vernichtung dieses Willens hebt unser Dasein auf. So ziehen jene beiden Sätze die Summe aller menschlichen Geschicke.

Die Summe aber muss in ihre Elemente zerlegt werden. Der Satz, wie wir ihn mitgeteilt haben, spricht von dem Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Woher dieser Durst? Er, der Grund unsres Daseins, auf welchem Grunde ruht er selbst? Und welches Gesetz oder welcher Mechanismus ist es, welche Mittelglieder sind es, durch die hindurch sich an ihn die Erneuerung unsres Daseins, die Wiedergeburt mit ihren Leiden knüpft?"

Schon die ältesten Ueberlieferungen, aus welchen wir unsre Kunde von der buddhistischen Spekulation schöpfen, zeigen, dass man diese Fragen aufgeworfen hatte. Man empfand die kurze Fassung der heiligen Wahrheiten offenbar als ergänzungsbedürftig, und so stellte man neben ihnen zwei Formeln, oder richtiger eine zweiteilige Formel auf, die Formel vom „Kausalnexus des Entstehens" (paticcasamuppâda) [1]).

Die Tradition stellt diese Doktrin, „die tiefe, von tiefem Glanz" [2]), ihrer Heiligkeit nach in die nächste Nähe der

[1]) Sie wird in der späteren Literatur auch häufig als die Formel der zwölf Nidâna (Grundlagen der Existenz) bezeichnet, eine Benennung, die sich meines Wissens in den Reden Buddhas so wenig wie in den Vinayatexten findet. Dass der Buddhismus zur Aufstellung dieser Formel durch Gedankengänge der Yogalehre angeregt worden ist, ist eine ansprechende Vermutung Senarts (Revue de l'hist. des religions 42, 359; dort wird auf Yogasûtra IV, 11 hingewiesen).

[2]) Mahânidânasutta (Dîgha Nikâya); Saṃy. Nikâya vol. II, p. 92.

Digitized by Google

vier Wahrheiten selbst. Die Erkenntnis der Wahrheiten ist das, was Buddha zum Buddha macht; die Formel vom Kausalnexus, schon vor Erlangung der Buddhaschaft ihm nahe getreten, beschäftigt seinen Geist, als er unter dem Baum der Erkenntnis sitzt, „die Seligkeit der Erlösung geniessend“ [1]). Und als er mit der Sorge kämpft, dass seine Predigt auf Erden nicht verstanden werden wird, ist es vornehmlich die Lehre vom Kausalnexus des Entstehens, an welche diese Sorge anknüpft: „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen“ [2]).

Gelegentlich machen unsre Texte die Formel vom Kausalnexus geradezu zu einem integrierenden Bestandteil der heiligen Wahrheiten selbst, indem sie jene an Stelle der zweiten und dritten Wahrheit setzen [3]).

Die Doktrin vom Kausalnexus des Entstehens hat in der Formulierung, welche in der Ueberlieferung am häufigsten begegnet und wohl auch als die älteste angesehen werden darf, mit ihrer doppelten, positiven und negativen Gliederreihe — „vorwärts und rückwärts“, wie die Texte sich ausdrücken — den folgenden Wortlaut:

„Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhârâ); aus den Gestaltungen entsteht Erkennen (viññâṇa); aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete [4]); aus den sechs Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen

---

[1]) Mahâvagga I, 1 (oben S. 134). Im Saṃyutta Nikâya (vol. II, p. 10) sagt Buddha, dass, wie den früheren Buddhas, so auch ihm selbst vor Erlangung der Buddhaschaft die Erkenntnis dieser zuvor nicht vernommenen Wissenschaft aufgegangen sei.

[2]) Siehe oben S. 139.

[3]) So im Anguttara Nikâya III, 61, 11. 12.

[4]) Die Gebiete der sechs Sinne und ihre Objekte. Neben den fünf Sinnen rechnen die Inder das Denken (mano) als den sechsten.

Digitized by Google

und ihren Objekten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst; aus dem Durst entsteht Ergreifen (der Existenz; upâdâna); aus dem Ergreifen entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens[1]).

„Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Ge-

[1]) Wo wir hier übersetzen: „Aus X entsteht Y", ist der Wortlaut, ganz genau genommen, der: „In Abhängigkeit von X (entsteht) Y"; unser Ausdruck „Kausalnexus" vertritt eine wörtliche Uebersetzung: „das Entstehen in Abhängigkeit" (von etwas andrem). Warren (Proceedings Amer. Or. Soc. 1893, XXVII ff.) hat die Ansicht ausgesprochen, dass dies „Entstehen in Abhängigkeit" nur in einem Teil der einzelnen Sätze als Kausalverhältnis, anderswo anders, z. B. als die Beziehung „of a particular instance to a general category" zu verstehen sei (so bei dem Satz von der Abhängigkeit der Geburt vom Werden). Ich glaube, dass wir mit einem solchen Hin- und Hergreifen zwischen verschiedenen Formen der „Abhängigkeit" in die alte Vorstellung, welche offenbar Gleichartigkeit in dem Verhältnis der einzelnen Glieder impliziert, etwas Fremdes hineintragen. Ganz ausdrücklich umschreiben die kanonischen Texte selbst an mehreren Stellen durch die ganze Formel hindurch die Frage nach dem „Entstehen in Abhängigkeit" mit den Ausdrücken „was zur Grundlage habend, woraus entstehend, woraus geboren, woraus entspringend" (kimnidânaṃ kimsamudayaṃ kimjâtikaṃ kimpabhavaṃ; Saṃyutta Nik. vol. II, p. 37. 81; Majjhima Nik. vol. I, p. 261). Nur in dem Sinn wird, scheint mir, die Annahme Warrens zugegeben werden dürfen, dass das Kausalitätsverhältnis zwischen einem Teil der Glieder zwar behauptet wurde, aber dieser Behauptung kein klarer und scharfer Gedanke zu Grunde lag, so dass eine andre Formulierung des betreffenden Verhältnisses als die vermittelst der Kategorie der Kausalität zutreffender gewesen wäre. Man wird anzunehmen berechtigt sein, dass der grössere Teil der Reihe, bei welchem der Gedanke an ein Kausalitätsverhältnis volle Lebendigkeit hatte, den Rest gewissermassen attrahiert hat. — Für die Auffassung des „Entstehens in Abhängigkeit" in der späteren Scholastik verweise ich auf Nettipakaraṇa p. 78 fg.

Digitized by Google

staltungen wird das Erkennen aufgehoben; durch die Aufhebung des Erkennens wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten) aufgehoben; durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben; durch die Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens."

Versuchen wir zu ermitteln, welche Vorstellungen die alte Gemeinde mit dieser an Dunkelheiten reichen Antwort auf die kühne Frage nach den letzten Wurzeln des Weltleidens verbunden hat.

Der dritte Satz der Kausalitätsreihe

Es scheint ratsam, unsre Erklärungsversuche nicht mit dem Anfang der Formel zu beginnen. Die ersten Glieder der Reihe — die äusserste Grundursache, das „Nichtwissen", und die aus dem Nichtwissen sich entwickelnden „Gestaltungen" — sind ihrer Natur nach für eine konkrete Deutung schwerer erreichbar als die folgenden Kategorien. Wir kommen später auf den in jenen Schlagworten formulierten Versuch, die Ursache der Ursachen zu benennen, zurück; für jetzt beginnen wir da, wo in der Reihe der Kategorien das Erkennen erscheint und damit der Boden fasslicher Realität betreten wird. Auch die heiligen Texte geben uns zu diesem Verfahren insofern ein Recht, als sie selbst mehrfach die Kausalitätsreihe unter Weglassung der ersten Glieder mit der Kategorie des Erkennens beginnen. Das „Nicht-

Digitized by Google

wissen" und die „Gestaltungen" gehörten offenbar zu den Dingen, von welchen zu reden manche buddhistische Dogmatiker, wenn es sein konnte, vermieden haben.

„Aus dem Erkennen," lautet der dritte Satz der Reihe, „entsteht Name und Körperlichkeit."

Ein Dialog, in welchem Buddha seinem Lieblingsjünger, dem Ânanda, den grössten Teil der Kausalitätsformel erklärt[1]), gibt eine sehr konkrete Deutung dieses Satzes, welche offenbar den ursprünglichen Sinn richtig bezeichnet. „Wenn Erkennen, Ânanda, sich nicht in den Mutterleib hineinsenkte, würden sich Name und Körperlichkeit[2]) im Mutterleibe ge-

[1]) Das Mahânidâna Sutta (Dîgha Nikâya). Mehr oder minder parallele Aeusserungen andrer Texte sind ZDMG. 52, 688 beigebracht. Ich füge hinzu Nettipakarana 163.

[2]) In dem aus der älteren brahmanischen Spekulation überkommenen Doppelbegriff „Name und Körperlichkeit" ist ursprünglich unzweifelhaft der „Name", insofern er ausdrückt, was nur diese Person und kein andrer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eigenes Element gedacht, und diese Auffassungsweise ist auch aus den buddhistischen Texten nicht ganz verschwunden. So wenn im Mahânidâna Sutta (S. 253. 255. ed. Grimblot) auf das Vorhandensein der „Namenwelt" die Erreichbarkeit der Körperwelt durch die „Berührung vermittelst der Benennung" zurückgeführt wird, und wenn dort gesagt wird, dass „das Gebiet des Benennens, das Gebiet des Ausdrucks, das Gebiet des Kundgebens" so weit reicht, wie „Name und Körperlichkeit zusammen mit dem Erkennen". Daneben tritt indessen eine andre Auffassung hervor, indem man unter „Name" die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Funktionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper versteht. So Majjhima Nikâya vol. I, p. 53. Offenbar liegt hier eine Umdeutung vor, die auf der Identifizierung des Ausdrucks „Name und Körperlichkeit samt dem Erkennen" (s. unten S. 261) mit dem System der fünf Khandhas „Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen" beruht. Indem hier „Körperlichkeit" und „Erkennen" auf beiden Seiten übereinstimmte, blieb für den „Namen" das Gebiet von Funktionen wie Empfinden und Vorstellen übrig. — Was die „Körperlichkeit" anlangt, pflegt diese als „die vier Elemente und die auf den vier Elementen beruhende Körperlichkeit" definiert zu werden.

Digitized by Google

stalten?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ânanda, nachdem es sich in den Mutterleib hineingesenkt hat, seine Stätte wieder verliesse, würden Name und Körperlichkeit der Geburt zu diesem Leben teilhaftig werden?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ânanda, bei dem Knaben oder dem Mädchen, während sie noch klein sind, wieder verloren ginge, würden dann Name und Körperlichkeit Wachstum, Zunahme, Gedeihen erlangen?" — „Nein, Herr."

So führt der Satz: „Aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit" auf den Moment der Empfängnis hin. Das Erkennen, das in diesem Moment als das Dasein eines neuen Lebens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Element. „Sechs Elemente gibt es, ihr Jünger," sagt Buddha[1]), „das Element der Erde, das Element des Wassers, das Element des Feuers, das Element der Luft, das Element des Raumes, das Element des Erkennens." Der Stoff, aus dem das Erkennen gemacht ist, ist über die andern Elemente hoch erhaben; er wohnt gleichsam in seiner eigenen Welt. „Das Erkennen," heisst es[2]), „das Unzeigbare, das Unendliche, das Allleuchtende: das ist es, wo nicht Wasser noch Erde, nicht Feuer noch Luft eine Stätte findet, in welchem Grösse und Kleinheit, Geringes und Mächtiges, Schönes und Unschönes, in welchem Name und Körperlichkeit ganz und gar aufhört." Das Erkennen nun bildet, solange das Wesen in der Seelenwanderung befangen ist, in gewisser Weise[3]) das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Existenzen; erst wenn das Ziel der Erlösung, des Nirvâna erreicht ist, verschwindet

[1]) Anguttara Nikâya III, 61, 6. Das Wort, das ich mit Element übersetze, ist dhâtu.

[2]) Kevaṭṭasutta (Dîgha N. vol. I, p. 223). K. E. Neumann (Buddhist. Anthologie XVIII fg.) hat die Stelle missverstanden.

[3]) Es ist nötig, sich hier vorsichtig auszudrücken; siehe die nächste Anmerkung.

Digitized by Google

auch das Erkennen des sterbenden Vollendeten im Nichts. Stirbt aber ein dieser Vollendung nicht teilhaftiges Wesen, so erneuert sich das, was in ihm aus jenem höchsten der irdischen Elemente, dem Erkenntniselement gebildet ist, als der Keim eines neuen Wesens; im Mutterleibe findet dieser geistige Keim die materiellen Stoffe, aus denen er ein neues, in Namen und Körperlichkeit ausgeprägtes Dasein bildet[1]).

Wie aber Name und Körperlichkeit auf dem Erkennen, so ruht auch wiederum dieses auf jenen. Die Texte, welche die Kausalitätsreihe nicht bis zum letzten Ende, dem Nichtwissen zurückführen, pflegen sie in den Zirkel dieser beiden wechselseitig voneinander abhängenden Kategorien auslaufen zu lassen. Wir haben aus dem Dialog Buddhas und des Ânanda bereits die Ausführung für die eine Seite dieses Verhältnisses mitgeteilt. In jenem selben Gespräch heisst

---

[1]) Ich verweise für die hier besprochene Rolle des „Erkennens" auf die Geschichte vom Tod des Godhika (unten im Abschnitt „der Heilige"), auf Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 66 fg. (XII, 39. 40) und auf den Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations 238 fg.: an der letztangeführten Stelle wird beschrieben, wie beim Tode des Menschen das Erkennen sich in die letzte Zufluchtsstätte, das Herz, zurückzieht und dann, wie ein Mann sich an einem Seil, das an einem Baum hängt, über einen Graben schwingt, so zu einer neuen Existenz hinübergeht. Freilich greift hier nun alsbald die Gepflogenheit der buddhistischen Spekulation ein, innerhalb des Weltdaseins nichts Festes, Bleibendes und insonderheit keine feste Existenz der Seele, sondern allein ein beständiges Sichwandeln anzuerkennen. So darf das „Erkennen", welches einer neuen Existenz zu Grunde liegt, nicht direkt das herübergewanderte Erkennen der alten Existenz sein; der Mönch Sâti, der das glaubt, ist der Irrlehre schuldig (Majjhima Nikâya Nr. 38). Der Visuddhimagga (a. a. O., vgl. auch S. 250), welcher die Vorstellung von dem Hinübergehen des Erkennens von einem Wesen zum andern zu vertreten schien, hebt diese denn auch sofort wieder auf: in der Tat wandern keine Elemente des Daseins aus der alten Existenz in die neue hinüber, sondern es bilden sich vielmehr die betreffenden Elemente neu auf Grund von Ursachen, die in der alten Existenz liegen.

Digitized by Google

es weiter: „Wenn, Ânanda, das Erkennen nicht Namen und Körperlichkeit als seinen Standort fände, würde dann in der Folge Geburt, Alter und Tod, des Leidens Entstehung und Entwicklung sich offenbaren?“ — „Das würde es nicht, Herr.“ — „Deshalb, Ânanda, ist dies die Ursache, dies der Grund, dies die Entstehung, dies die Basis des Erkennens: Name und Körperlichkeit.“ Und so wird zusammenfassend die Grundlage, auf welcher alle Benennbarkeit und alle Existenz der Wesen, ihre Geburt, Tod und Wiedergeburt beruht, bezeichnet als „Name und Körperlichkeit samt dem Erkennen.“

Wir entnehmen andern Texten noch folgende, für die Auffassung dieses Verhältnisses charakteristische Wendungen: „Was muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei? Woher kommt Name und Körperlichkeit? — Erkennen muss da sein, damit Name und Körperlichkeit sei, von dem Erkennen kommt Name und Körperlichkeit. — Was muss da sein, damit Erkennen sei? Woher kommt Erkennen? — Name und Körperlichkeit muss da sein, damit Erkennen sei, von Namen und Körperlichkeit kommt Erkennen. Da gedachte, ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassî[1]) also: Zurücklaufend hängt das Erkennen von Namen und Körperlichkeit ab; die Reihe geht nicht weiter[2]).“

Und an einer andern Stelle[3]) wird dem Angesehensten unter Buddhas Jüngern, Sâriputta, der folgende Vergleich in den Mund gelegt: „Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegeneinander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Erkennen aus Namen und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Erkennen.“ Es „entsteht“ daraus — dies soll nicht besagen, dass Erkennen das Element ist, aus

[1]) Vipassî ist einer der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit, welchem, als er noch Bodhisatta (auf dem Wege zur Buddhaschaft begriffen) war, diese Betrachtungen über die Kausalitätsreihe beigelegt werden.

[2]) Mahâpadhânasutta (Dîgha Nikâya), zweites Bhânavâra.

[3]) Saṃyutta N. vol. II, p. 114.

Digitized by Google

welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist: es heisst nur, dass das Erkennen die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen lässt.

Woher kommt es aber, dass dem neu ins Dasein tretenden Wesen eben dieser Körper unter allen, die denkbar wären, zu teil wird? „Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der andern: die Tat der Vergangenheit vielmehr muss hier erblickt werden, die durch Gestaltung verkörperte, durch das Wollen verwirklichte, fühlbar gewordene“ [1]).

Wir werden hier auf jene Lehre vom Kamma, dem Gesetz der sittlichen Vergeltung geführt, deren Anfänge in der vedischen Spekulation wir früher kennen gelernt haben [2]).

Was wir sind, ist die Frucht von dem, was wir gethan haben. In einem Brâhmanatext trat uns der Satz entgegen: „Welche Tat er tut, zu einem solchen Dasein gelangt er“ [3]). Und der Buddhismus lehrt: „Meine Tat ist mein Besitz, meine Tat ist mein Erbteil, meine Tat der Mutterleib, der mich gebiert. Meine Tat ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin; meine Tat ist meine Zuflucht“ [4]). Wie die Bäume verschieden sind je nach der Verschiedenheit des Samens, so ist Charakter und Schicksal der Menschen verschieden je nach der Verschiedenheit der Taten, deren Folgen sie ernten [5]). Das Gesetz der Kausalität nimmt hier die Gestalt einer sittlichen Weltpotenz an. Seinem Wirken kann niemand entgehen. „Nicht im Luftreich,“ heisst es im Dhammapada [6]), „nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 64 fg.

[2]) Den Versuch Kerns (Manual of Indian Buddhism 50), die Lehre vom Kamma aus dem ursprünglichen Buddhismus zu entfernen, kann ich nicht für glücklich halten.

[3]) Siehe oben S. 53.

[4]) Anguttara Nikâya vol. III, p. 72.

[5]) Milindapañha p. 65.

[6]) Vers 127. Dann ebendas. Vers 71. 219 fg.

Digitized by Google

in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Tat entrinnen magst." „Nicht schnell, wie die Milch gerinnt, bringt die böse Tat, die man getan, ihre Frucht. Sie folgt dem Toren nach brennend wie Feuer, das unter der Asche verborgen ist"[1]). „Den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, empfängt der Willkomm der Verwandten, der Freunde und Genossen. Also empfangen auch den, der Gutes getan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund." Durch die fünf Reiche der Seelenwanderung, durch göttliche und menschliche Existenz und durch die Reiche der Gespenster, der Tierwelt und der Höllen führt uns die Macht unsrer Tat. Den Guten erwartet die Herrlichkeit der Himmel. Den Bösen führen die Höllenwächter vor König Yamas Thron; der fragt ihn, ob er nicht, als er auf Erden lebte, die fünf Götterboten gesehen hat, welche den Menschen zur Mahnung gesandt sind, die fünf Erscheinungen menschlicher Schwäche und menschlichen Leidens: das Kind, den Greis, den Kranken, den Verbrecher, welcher seine Strafe leidet, den Toten. Wohl hat jener sie gesehen. „Und hast du, o Mensch, da du in

[1]) Auch wer die Erlösung erlangt, entgeht dadurch nicht der Strafe für Böses, das er noch nicht abgebüsst hat. Doch nimmt diese Strafe für den Erlösten eine Gestalt an, in welcher ihr nichts von ihren Schrecken bleibt. Eine Veranschaulichung gibt die Geschichte vom Räuber Angulimâla. Dieser, der zahllose Raub- und Mordtaten auf seinem Gewissen hat, wird von Buddha bekehrt und erlangt die Heiligkeit. Als er in die Stadt Sâvatthi geht, um Almosen zu sammeln, wird er von den Leuten, die Steine und andre Gegenstände auf ihn schleudern, verletzt. Blutüberströmt, mit zerbrochener Almosenschale und zerrissenem Gewand kommt er zu Buddha. Dieser spricht zu ihm: „Siehst du es ein, o Brahmane? Den Lohn der bösen Taten, um derenwillen du sonst viele Jahre und viele Jahrtausende in der Hölle gepeinigt werden würdest, den empfängst du schon jetzt in diesem Leben." (Angulimâla Suttanta, Majjh. Nikâya Nr. 86. Die Wiedergabe in Sp. Hardys Manual S. 260 fg. trifft die theologische Pointe der Erzählung nicht vollständig.) — Man vergleiche noch Milindapañha p. 188 fg.

Digitized by Google

reifen Jahren standest und alt warst, da nicht bei dir gedacht: ‚Auch ich bin der Geburt, dem Alter, dem Tode untertan; ich bin dem Reiche der Geburt, des Alterns, des Sterbens nicht entnommen. Wohlan, ich will Gutes tun in Gedanken, Worten und Werken?'" Er aber erwidert: „Ich vermochte es nicht, Herr; in meinem Leichtsinn versäumte ich es, Herr." Dann spricht König Yama zu ihm: „Diese deine bösen Taten hat nicht deine Mutter getan, nicht dein Vater, nicht dein Bruder, nicht deine Schwester, nicht deine Freunde und Hausgenossen, nicht deine Angehörigen und Blutsverwandten, nicht Asketen, nicht Brahmanen, nicht Götter. Du allein bist es, der diese bösen Taten getan hat; du allein sollst ihre Frucht ernten." Und die Höllenwächter schleppen ihn zu den Stätten der Qual[1]).

Im Dialog Milindapañha[2]) finden wir den durch das Kamma, durch Verdienst und Schuld zusammengeschlossenen Kreis der immer wieder sich erneuernden Existenz mit einem Rade verglichen, das in sich selbst zurückläuft, oder mit der wechselseitigen Erzeugung des Baumes aus dem Samen, des Samenkorns aus der Frucht des Baumes, des Huhnes aus dem Ei, des Eies vom Huhn. Auge und Ohr, Leib und Geist treten in Berührung mit der Aussenwelt; so entsteht Empfindung, Begehren, Tat (kamma); die Frucht der Tat ist das neue Auge und das neue Ohr, der neue Leib und der neue Geist, welcher in der künftigen Existenz dem Wesen zu teil wird[3]).

Der Begriff des Kamma also führt in die Vorgeschichte des Vorgangs jener im dritten Satz der Kausalitätsreihe besprochenen Vereinigung des „Erkennens" mit „Namen und

---

[1]) Devadûta Sutta, Majjh. Nik. Nr. 130, vol. III, p. 179 ff.

[2]) p. 50 fg. Der Dialog, auf den unten eingehender zurückzukommen sein wird, ist wesentlich jünger als die kanonischen Texte.

[3]) Vgl. noch Milindapañha p. 46: „Mit diesem Namen und Körperlichkeit (vgl. S. 258) bringt er das Kamma hervor, gutes oder böses; durch dies Kamma entsteht in der Empfängnis neuer Name und Körperlichkeit."

Digitized by Google

Körperlichkeit" zurück. Dem entsprechend scheint es, dass unsre Formel auf das Kamma und seine Wirkungen durch die Kategorie hindeutet, welche sie den Begriffen des „Erkennens" und von „Namen und Körperlichkeit" voranstellt, die Kategorie der „Gestaltungen". Doch wollen wir, ehe wir uns mit den „Gestaltungen" beschäftigen, erst von dem Punkt aus, an dem wir jetzt stehen, die Reihe vorwärts bis zu Ende verfolgen.

Die Sätze vier bis elf der Kausalitätsreihe

Hat in dem Zusammenschluss des „Erkennens" mit „Namen und Körperlichkeit" der Geist seinen Leib, der Leib seinen Geist gefunden, so schafft sich jetzt dies geistig-körperliche Wesen Organe, um mit der Aussenwelt in Beziehung zu treten. Aus „Namen und Körperlichkeit," lautet der vierte Satz der Formel, „entstehen die sechs Gebiete[1]) — die „sechs Gebiete des Subjekts", Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib (als Organ für die Tastempfindungen), Denken, und die sechs entsprechenden Gebiete der Objektenwelt, Körper als Objekt des Auges, ebenso Töne, Gerüche, Schmeckbares, Berührbares, und endlich als Objekt des Denkens Gedachtes (dhammâ), welches offenbar als etwas dem Denkvermögen in ebenso objektiver Existenz Gegenüberstehendes und von ihm Erfasstes vorgestellt wird, wie die sichtbaren Körper gegenüber dem Auge.

Die Organe des Subjekts treten nun zu der objektiven Welt in Beziehung. „Aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung." Wir begegnen einem freilich nicht völlig deutlich ausgedrückten, vielleicht auch nicht klar gedachten Versuch, diese Vorgänge weiter zu präzisieren. „Aus dem Auge und

[1]) Die im Mahânidânasutta (Dialog zwischen Buddha und Ânanda) sich findende Fassung überschlägt die Kategorie der „sechs Gebiete" und geht von „Namen und Körperlichkeit" direkt zu der dann folgenden Kategorie, der „Berührung" (s. unten) über.

Digitized by Google

den sichtbaren Körpern," so wird gesagt[1]), „entsteht ein das Auge betreffendes Erkennen (cakkhu-viññâṇa)[2]), die Vereinigung der drei, Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung." Die „drei" werden das Sinnesorgan, das Objekt und drittens das als Zuschauer bei dem Zusammentreffen jener beiden anwesende Erkennen sein[3]). Aehnlich wird in der oben (S. 208) mitgeteilten Rede Buddhas diese Reihe von Vorgängen mit den folgenden Schlagworten ausgedrückt: „Auge — Körper — auf das Auge gerichtetes Erkennen — Berührung des Auges (mit den Objekten) — die Empfindung, welche aus der Berührung des Auges (mit den Objekten) entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude"[4]) — welche Empfindung sich aus der Berührung entwickelt, „wie durch die Reibung und das Zusammenbringen zweier Hölzer Wärme entsteht und Feuer erzeugt wird"[5]). Entsprechend wie beim Auge ordnen sich natürlich die gleichen Vorgänge auch bei den andern Sinnesorganen.

Die Formel fährt fort: „Aus der Empfindung entsteht Durst." Hier ist der Punkt erreicht, welchen die Sätze von der Entstehung und Aufhebung des Leidens zum Anfangspunkt gemacht hatten, „der Durst, der von Wieder-

---

[1]) Saṃyutta Nikâya, an mehreren Stellen.

[2]) Wir teilen hier noch folgende Stelle des Majjhima Nikâya (vol. I, p. 259) mit: „Je nach seinem Entstehungsgrunde, ihr Mönche, wird das Erkennen entsprechend bezeichnet. Entsteht das Erkennen aus dem Auge und den sichtbaren Körpern, wird es als ein das Auge betreffendes Erkennen bezeichnet. (Ebenso in Bezug auf Gehör und die übrigen Sinne.) Wie, ihr Mönche, das Feuer je nach dem Entstehungsgrunde, durch den es brennt, bezeichnet wird: wenn es aus Holz entstehend brennt, wird es als Holzfeuer bezeichnet, u. s. w. — so wird das Erkennen" u. s. w.

[3]) Oder das Sinnesorgan, das Objekt und drittens die Kollision der beiden? Vgl. Car. Rhys Davids, Buddh. Psychology p. 5, A. 2.

[4]) Freude, Leid und was weder Leid noch Freude ist: eine in den Texten stehend wiederkehrende Dreiteilung der Empfindungen.

[5]) Saṃyutta Nik. vol. II, p. 97; Majjhima Nik. vol. III, p. 242.

Digitized by Google

geburt zu Wiedergeburt führt", nicht die letzte, aber die mächtigste Ursache des Leidens. Wir sind, weil wir nach Sein dürsten; wir leiden, weil wir nach Freude dürsten. „Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der an der Welt festhaftende, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst. Wer ihn bezwingt, den Durst, den verächtlichen, dem schwer zu entrinnen ist in der Welt, von dem fällt das Leid ab, wie der Wassertropfen von der Lotusblume." „Wie wenn die Wurzel unversehrt ist, auch der abgehauene Baum kräftig von neuem wächst, so bricht, wenn des Durstes Regung nicht getötet ist, das Leiden immer und immer wieder hervor." „Alle Gabe besiegt der Wahrheit Gabe; alle Süsse besiegt der Wahrheit Süsse; alle Freude besiegt die Freude an der Wahrheit; des Durstes Vernichtung, sie besiegt alles Leid" [1]).

Der Begriff des Durstes, von der scholastischen Doktrin gewöhnlich sechsfach zerlegt, je nachdem der eine oder der andere unter den sechs Sinnen die den Durst erzeugende Empfindung hervorgerufen hat, pflegt in enger Verbindung mit der Kategorie zu begegnen, welche in der Kausalitätsformel jetzt folgt, der des Ergreifens, nämlich des Ergreifens der Sinnenwelt, der Existenz [2]). „Aus dem Durst," sagt die Formel, „entsteht Ergreifen." Der Ausdruck „Ergreifen" (upâdâna) deutet einen Vergleich an, der für die hier erscheinende Vorstellung charakteristisch ist. Die Flamme, welche als eine kaum materielle Wesenheit frei in die Weite und in die Höhe strebt, hat doch den

---

[1]) Dhammapada v. 335 fg. 338. 354.

[2]) Speziell unterscheidet die scholastische Terminologie ein vierfaches Ergriffenhalten: das Ergriffenhalten der Lust, der (falschen) Meinung, des Bauens auf Tugend und mönchische Observanzen (als ob diese für sich allein ausreichend wären die Erlösung zu erlangen), und des Glaubens an ein Ich. Wir können den letzten Punkt, die Stellung der buddhistischen Doktrin zur Idee des Ich, erst später erläutern. — Ich verweise hier in Bezug auf die Kategorie des „Ergreifens" noch auf meine Ausführungen ZDMG. 52, 690 fg.

Digitized by Google

Brennstoff (upâdâna) ergriffen und haftet an ihm; sie kann ohne Brennstoff nicht gedacht werden. Selbst wenn sie vom Winde in die Weite geführt wird, ist immer ein Stoff da, den sie ergreift und an dem sie haftet, der Wind. Das Dasein jedes Wesens gleicht der Flamme; wie die Flamme, so ist unser Sein gewissermassen ein fortwährender Verbrennungsprozess. Die Erlösung ist das Erlöschen (Nirvâna) der Flamme; aber die Flamme erlischt nicht, solange ihr Brennstoff zugeführt wird, welchen sie ergriffen hält. Und wie die Flamme am Winde haftend in weite Fernen dringt, so ist auch die Flamme unsres Daseins nicht an denselben Ort gebannt, sondern in der Seelenwanderung schweift sie durch entlegene Weiten vom Himmel zur Hölle, von den Höllen zu den Himmeln. Was ist es, woran sich der flammengleiche Prozess des Daseins in dem Momente solcher Wanderungen hält, wie die Flamme am Winde? „Dann, sage ich, hat (das Wesen) den Durst als das Substrat, welches es ergriffen hält; denn der Durst, o Vaccha, ist zu der Zeit das von ihm (dem wandernden Wesen) ergriffene Substrat" [1]). Selbst der leiseste Rest solchen Ergreifens vereitelt die Erlösung. Wer von allem Vergänglichen ablässt, wer den vollsten Gleichmut erringt, aber eben an diesem Gleichmut mit seinen Gedanken haftet, dieses Gleichmuts sich freut, ist unerlöst. Das beste, weil leiseste Ergreifen ist das Ergreifen des Zustandes tiefster Versenkung, in welchem Bewusstsein und Bewusstlosigkeit gleichermassen überwunden sind; die volle Erlösung hat auch dieses letzte Ergreifen überwunden [2]).

[1]) Aus einem Dialog zwischen Buddha und einem andersgläubigen Mönch Vaccha (Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 399 fg.). Man wird hier ein Beispiel der öfter zu beobachtenden Schwankungen der heiligen Texte in Bezug auf die Reihenfolge der in der Kausalitätsformel erscheinenden Kategorien erkennen dürfen. Wir zeigten, dass der Satz: „aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit" auf den Moment der Empfängnis, d. h. der Seelenwanderung sich bezieht. Jetzt werden die in der Formel viel später erscheinenden Kategorien des Durstes und des Haftens auf eben denselben Moment zurückverlegt.

[2]) Ânañjasappâya Suttanta (Majjh. Nikâya Nr. 106).

Digitized by Google

„Durch Aufhören des Ergriffenhaltens wurde seine Seele von aller Unreinheit erlöst" — dies ist die stehende Wendung, mit welcher die Texte bezeichnen, dass ein Jünger Buddhas der Heiligkeit, der Erlösung teilhaftig geworden ist.

Bis hierher scheint die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Kategorienreihe leidlich klar. Man wird den Eindruck empfangen haben, dass das Wesen, von dessen Empfängnis („aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit") wir zuerst erfuhren, in den späteren Sätzen der Formel längst in das Leben, in die Berührung mit der Aussenwelt, in das Greifen nach ihren Gütern eingetreten ist. So versteht es auch der mehrfach erwähnte Dialog zwischen Buddha und Ânanda; an den Satz: „aus der Empfindung entsteht Durst" knüpft er ein Bild des menschlichen Trachtens nach Lust und Gewinn; da begegnen die Worte Suchen, Erlangen, Besitz, Bewahren, Neid, Hader, Streit, Afterreden, Lügen. Durchaus befremdend ist es daher, wenn die Kausalitätsformel, welche in ihrer Weltkonstruktion schon bei dem Treiben des sozialen Lebens, bei dem Kampf des Egoismus gegen den Egoismus angelangt schien, plötzlich, wie es scheint, zurückgreift und das Wesen, das wir bereits handelnd in der Welt stehen sahen, — geboren werden lässt. Die Formel lautet nämlich in ihren drei letzten Gliedern: „Aus dem Ergreifen (der Existenz) entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung.

Zu der Annahme, dass hier in der Gedankenentwicklung ein nicht zu überbrückender Riss vorliegt oder dass die Formel in ein blosses Spiel mit Worten ausartet, wird man sich doch nicht allzu leicht bereit finden dürfen. Man wird beachten müssen, dass die Schlusspartien der Formel einen ebenso begreiflichen, der ganzen buddhistischen Weltauffassung entsprechenden Sinn ergeben, wie die vorangehenden Sätze, und dass zwischen jenen und diesen Zusammenhänge bestehen, die mit dem Glauben an ein wirkliches Abreissen

Digitized by Google

der Vorstellungskette kaum vereinbar sind. Dass der Durst die Quelle des Leidens ist, welches sich als Geburt, als Alter und Tod darstellt, wird durch die „heiligen Wahrheiten" als eine Fundamentallehre des Buddhismus erwiesen: und was hier die Formel des Kausalnexus aussagt, ist ja nichts andres als eben dies, dass der Durst — durch die Mittelglieder des „Ergreifens" und der allerdings etwas unbestimmten Kategorie des „Werdens" [1]) — das Leiden der Geburt, des Alters und Sterbens hervorbringt. Eine Lehrrede [2]) beschreibt folgenden Entwicklungsgang: Das Kind wird geboren und von der Mutter genährt. Wie es heranwächst und seine Sinne mit der Welt der Objekte in Berührung treten, entstehen in ihm Lust-, Unlust- oder indifferente Empfindungen. So erhebt sich in ihm Freude (nandi) und Ergreifen des Daseins; dies bringt „Werden" hervor, und dieses wiederum Geburt, Alter, Tod. Es ist klar, dass, wenn hier ein lebendig und fertig in der Welt stehendes Wesen als der Geburt verfallend auftritt, es sich nur um die nächste Geburt handeln kann, welche jenem Wesen, da es sich in Lust und Werden verstrickt hat, verhängt ist [3]). Offenbar muss auch die Formel des Kausal-

---

[1]) Vielleicht dürfen wir versuchen, die mit diesem Begriff des „Werdens" zu verbindende Vorstellung etwa in folgender Weise auszudrücken. Der Durst und das durch ihn hervorgerufene Ergreifen vergänglichen Wesens bewirkt, dass für die Seele (soweit innerhalb der buddhistischen Gedankenkreise von einer solchen zu sprechen statthaft ist; s. unten) der Fluss des Werdens kein Ende nimmt, sondern ferneres Werden, sei es von höherer oder niederer Dignität, über sie verhängt bleibt. So wird eine solche Seele neuer Geburt teilhaftig. — Die scholastische Terminologie unterscheidet ein dreifaches Werden: Werden im Reich der Lüste, Werden im Reich der Körperlichkeit, Werden im Reich des Unkörperlichen.

[2]) Mahâtaṇhâsaṃkhaya Sutta (Majjh. Nik. Nr. 38).

[3]) Man vergleiche auch Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 101, wo folgende Kette von Vorgängen beschrieben wird: Das „Erkennen" fasst festen Fuss und „Name und Körperlichkeit" senkt sich herab: also der Moment der Empfängnis (vgl. S. 259). Die Saṅkhâras (vgl.

Digitized by Google

nexus in eben diesem Sinne verstanden werden. Sie verfolgt den Prozess der Existenz über den Durst zurück und zeigt, wie schon in der Empfängnis die Elemente vorhanden sind, welche jenen verhängnisvollen Durst erzeugen müssen; sie verfolgt andrerseits vorwärts die Leiden, die aus diesem Durst erwachsen, die Leiden neuer Geburt, neuen Sterbens. So wird die Region des Geborenwerdens zweimal berührt [1]), und das Irreführende, die tatsächlich vorhandene Unklarheit liegt darin, dass dies beidemal mit verschiedenen Ausdrücken geschieht, welche das Spiel der Kausalität in dem sich immer erneuernden Prozess der Wiedergeburt von verschiedenen Seiten her zur Darstellung bringen [2]).

---

unten) nehmen zu. Es ergibt sich weiteres Zurückkehren zum Dasein, weiteres Geborenwerden, Altern und Sterben.

[1]) Im Visuddhimagga (bei Warren, Buddhism in translations p. 196) ist dies klar erkannt.

[2]) Ich wäre befriedigt, wenn es dieser Erörterung gelungen wäre, die Unklarheiten der Kausalitätsformel, die „tyrannie des cadres et des mots" als geringer zu erweisen, als von mir in der zweiten Auflage dieses Buchs und vollends von Senart in seinem scharfsinnigen Aufsatz „À propos de la théorie bouddhique des douze nidânas" (Mélanges de Harlez 281 ff.) angenommen worden ist. Auch ich glaube nicht, dass wir hier „la forte structure d'une théorie autonome, sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle-même" erkennen dürfen. Gewiss arbeitet der Buddhismus auf Schritt und Tritt mit Schlagworten, die er vorfindet. Aber er kombiniert sie doch so, dass dabei Gedanken, wenn auch oft unklare Gedanken zu erkennen sind. Ich begnüge mich, an einem einzigen von Senart (284 fg.) in den Vordergrund gestellten Punkte zu veranschaulichen, wie gelegentlich den Buddhisten doch schwerere Konfusion vorgeworfen wird, als sie in der Tat begangen haben. Der neunte Begriff der Kausalitätsreihe ist Upâdâna („Ergreifen"). „Upâdâna, plusieurs textes le démontrent, n'est qu'une réduction pour upâdâna skandhas . . ., soit = les cinq skandhas qui sont, comme on sait: rûpa, vedanâ, saṃjñâ, saṃskâra et vijñâna." Nun erscheinen alle einzelnen Khandhas, ausdrücklich oder implicite, ebenfalls in der Reihe. „La série des skandhas figure donc en réalité deux fois dans la formule. Le fait suffit pour en réduire à sa valeur la portée spéculative" (284 fg.). Ich muss durchaus bestreiten, dass Upâdâna dasselbe sei wie die fünf Upâdânakkhandha. Ich weise einerseits auf das oben S. 267 Anm. 2

Digitized by Google

Wir schliessen diese Erörterung mit einigen Sprüchen des Dhammapada [1]), welche die letzten Sätze der Kausalitätsformel aus der Sprache der Begriffe in die des Gefühls und der Poesie übertragen.

„Schaue dies gemalte Bild an, die Wundengestalt der Leiblichkeit, die gebrechliche, darinnen viel Trachten wohnt, die keine Festigkeit hat und keinen Halt."

„Dem Alter fällt diese Gestalt anheim, das Nest der Seuchen, das gebrechliche; der verwesliche Leib geht zu Grunde, denn des Lebens Ende ist Tod" [2]).

„Jene bleichen Gebeine, die da weggeworfen werden wie die Kürbisse im Herbst, wenn man die erblickt, wie mag man froh sein?"

„Wie eine Schaumblase diesen Körper haltend, einer Luftspiegelung gleich ihn erkennend, des Versuchers Blumenpfeile zerbrechend, gehe dorthin, wo der Herrscher Tod dich nicht erblickt."

Der Tod aber ist nicht das Ende der langen Verkettung des Leidens; auf den Tod folgt die Wiedergeburt, neues Leiden, neues Sterben.

über die vier Upâdâna Bemerkte hin, andrerseits auf die in den kanonischen Texten öfter (beispielsweise Majjhima Nikâya vol. I, p. 299 fg.; Saṃyutta Nikâya vol. III, p. 100) gegebene ausdrückliche Erklärung, dass Upâdâna und die fünf Upâdânakkhandha nicht identisch sind: das Up. ist der chandarâga (Lust und Begier) in Bezug auf jene fünf Khandha. So scheint mir diese angebliche Verwirrung in der Kausalitätsformel in der Tat nicht vorhanden zu sein. — Die Erklärungsversuche Wadells zur Kausalitätsformel (Journal R. As. Soc. 1894, 367 ff.; Buddhism in Tibet 105 ff.), die auf der Deutung von allegorischen Fresken verhältnismässig sehr junger Herkunft beruhen, will ich nicht unerwähnt lassen; den treffenden Bemerkungen Senarts (282 fg.) über sie habe ich nichts hinzuzufügen.

[1]) Vers 147—149, 46.

[2]) Für Childers Vermutung (Sacred Books X, 41) maraṇantaṃ hi jîvitaṃ lässt sich ein positiver Beweis führen: vgl. Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 97 (dazu Nettipakaraṇa p. 94), Lalita Vistara p. 328. Man vergleiche auch Mahâbhârata XI, 48 ed. Calc.; Râmâyaṇa II, 105, 16 ed. Bombay; Sâṃkhya Prav. Bhâshya V, 80.

Digitized by Google

Der erste und zweite Satz der Kausalitätsreihe

Vom Ende der Kausalitätsformel kehren wir zu ihrem Anfang zurück und sprechen von den beiden ersten Gliedern der Reihe.

„Aus dem Nichtwissen (avijjâ)", beginnt die Formel, „entstehen die Gestaltungen (sankhârâ)."

„Aus den Gestaltungen entsteht das Erkennen (viññâṇa)."

Wird als der tiefste Grund des Leidens das Nichtwissen genannt, so muss gefragt werden: Wer ist hier der Nichtwissende? Was ist es, das dies Nichtwissen nicht weiss?

Es liegt nahe, durch die Stellung der Kategorie „Nichtwissen" am Anfang der ganzen Kausalitätsreihe sich auf Deutungen führen zu lassen, welche in diesem Begriff eine im Urgrunde der Dinge wirkende kosmogonische Potenz sehen. Oder man könnte versucht sein, aus ihm die Geschichte einer vor aller Zeit begangenen Schuld herauszulesen, einer Unglückstat, durch welche das Nichtsein sich zum Sein, das ist zum Leiden verurteilt habe. Die Philosophie späterer brahmanischer Schulen spricht in solcher Weise von der Mâyâ, jener Macht der Täuschung, die dem Einen, Ungeschaffenen das Trugbild der kreatürlichen Welt wie ein Seiendes erscheinen lässt. „Er, der Wissende, hing wirren Phantasien nach, und da er in den von der Mâyâ bereiteten Schlummer fiel, erblickte er betäubt vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichtum." Mit dieser Mâyâ der brahmanischen Theosophie hat man das Nichtwissen des Buddhismus verglichen; nur sei, wie die Mâyâ der trügerische Wiederschein des wahren, ewigen Seins ist, so das Nichtwissen der Wiederschein dessen, was, wie man meinte, für den Buddhismus die Stelle des ewigen Seins einnimmt, des Nichts.

Deutungen dieser Art, welche in der Kategorie des Nichtwissens einen Ausdruck für das trügerische Erscheinen des Nichts als eines Seienden erblicken, stimmen in der Tat mit ausdrücklichen Aeusserungen jüngerer buddhistischer

Digitized by Google

Texte vollkommen überein. Man begegnet der bezeichneten Auffassung schon in dem grossen Hauptwerk der mystisch-nihilistischen Spekulation, welche in den ersten Jahrhunderten nach Chr. bei den buddhistischen Theologen geherrscht hat. In dem für hochheilig geltenden Text der „Wissensvollkommenheit" (Prajñâpâramitâ) lesen wir folgendes[1]):

Buddha sprach zu Śâriputra: „Die Dinge, o Śâriputra, existieren nicht so, wie an ihnen festhaftend die gewöhnlichen und unwissenden Menschen es meinen, die da nicht unterwiesen sind." Śâriputra sprach: „Wie existieren sie denn, o Herr?" Buddha erwiderte: „Sie existieren, o Śâriputra, nur so, dass sie nicht in Wahrheit existieren. Und da sie nicht existieren, nennt man sie Avidyâ[2]), das ist, das Nichtexistierende oder das Nichtwissen. Daran haften die gewöhnlichen und unwissenden Menschen fest, die da nicht unterwiesen sind. Sie stellen sich alle Dinge, von welchen in Wahrheit keines existiert, als existent vor." Dann fragt Buddha den heiligen Jünger Subhûti: „Wie meinst du nun, o Subhûti, ist die Täuschung ein Ding und die Körperlichkeit ein andres? Ist die Täuschung ein Ding und die Empfindungen ein andres? die Vorstellungen ein andres? die Gestaltungen ein andres? das Erkennen ein andres?" Subhûti erwidert: „Nein, Herr, nein; nicht ist die Täuschung ein Ding und die Körperlichkeit ein andres. Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen." Und Buddha sagt: „Die Natur der Täuschung ist es, worin das liegt, was die Wesen zu dem macht, was sie sind. Es ist, o Subhûti, wie wenn ein geschickter Zauberer oder der Schüler eines Zauberers an einem Kreuzweg, wo vier grosse Strassen zusammentreffen,

---

[1]) Die Stelle ist mitgeteilt von Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien p. 473 fg. 478.

[2]) Dies ist derselbe Terminus, der am Anfang der Kausalitätsformel steht (avidyâ = Pâli avijjâ).

Digitized by Google

eine gewaltige Menge Menschen erscheinen liesse und, nachdem er sie hat erscheinen lassen, sie wieder verschwinden liesse."

So macht die Schrift von der „Wissensvollkommenheit" das Nichtwissen zum letzten Grunde für das Erscheinen der Welt und zugleich zum wesentlichen Charakter ihres Daseins, welches in Wahrheit Nichtsein ist: Nichtwissen und Nichtsein fallen hier zusammen.

Wenn wir einen Blick auf diese späte Entwicklungsphase des Denkens geworfen haben, so geschah es allein, um vor einer Uebertragung ihrer Ideen auf den alten Buddhismus und vor einer dadurch beeinflussten Deutung der alten Texte, insonderheit der Kausalitätsformel, zu warnen. Die Forscher, welchen die Sätze von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen nur in den Fassungen jener späten Zeit zugänglich waren, befanden sich in der Tat in einer nicht viel andern Lage, als wäre etwa ein Geschichtschreiber des Christentums darauf angewiesen, die Lehre Jesu aus den Phantasmen der Gnostiker zusammenzureimen.

Der Weg, den wir zu gehen haben, ist klar: wir haben vor allem die in den Pâlitexten erhaltene älteste Tradition der buddhistischen Dogmatik darüber zu befragen, was jenes Nichtwissen, der letzte Grund alles Leidens, ist.

Wo nun immer in der heiligen Pâliliteratur diese Frage aufgeworfen wird, in den Reden, welche Buddha selbst und seine vornehmsten Jünger gehalten haben sollen, wie in den schematisierenden Kompilationen späterer Dogmatiker, die Antwort ist stets dieselbe. Das Nichtwissen wird nicht als eine kosmische Potenz, nicht als eine mystische Ursünde erklärt, sondern es gehört durchaus in das Gebiet irdischer, fasslicher Realität. Das Nichtwissen ist die Unkenntnis der vier heiligen Wahrheiten. Sâriputta sagt[1]): „Das Leiden

[1]) Sammâditthisuttanta (Majjhima Nikâya vol. I, p. 54). Aehnliches findet sich häufig. Es ist natürlich nur eine Variante dieser Aeusserungen, wenn im Samyutta Nik. vol. III, p. 162 (vgl. 171. 172 fg.)

Digitized by Google

nicht kennen, Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung des Leidens nicht kennen, den Weg zur Aufhebung des Leidens nicht kennen: das, o Freund, wird Nichtwissen genannt." „Nicht erblickend die vier heiligen Wahrheiten so, wie sie sind, habe ich den weiten Weg durchirrt von einer Geburt zur andern. Jetzt habe ich sie erblickt; des Werdens Führerin ist vernichtet. Des Leidens Wurzel ist zerstört; nicht gibt es hinfort Wiedergeburt [1])."

Wenn also die altbuddhistische Dogmatik das leidende Wesen auf seinem Wege durch die Welt des Leidens über jenen Moment, wo das „Erkennen" sich mit „Namen und Körperlichkeit" bekleidet, d. h. über den Moment der Empfängnis hinaus zurück verfolgt, so verliert sich darum doch das Denken nicht in die Geheimnisse einer mystischen Präexistenz; die empirische Existenz wurzelt in einer andern ebenso empirisch fasslichen Existenz und erleidet die Wirkung von Ursachen, die in jener Existenz ihren Sitz haben. Das Nichtwissen, welches der Grund deines jetzigen Daseins ist, besagt, dass in einer früheren Zeit ein Wesen, das damals deine Stelle einnahm, ein Wesen, das in nicht minder greifbarer Realität als du jetzt, auf Erden oder in einem Himmel oder in einer Hölle gelebt hat, eine bestimmte, Wort für Wort namhaft zu machende Erkenntnis nicht besessen hat und darum, in den Banden der Seelenwanderung befangen, dein jetziges Dasein hat hervorbringen müssen. Wir sahen (S. 55), dass die Spekulation der Upanishaden auf die Frage, welche Macht den Geist in der Vergänglichkeit festhält, welcher Feind überwunden sein muss, damit die Erlösung errungen sei, mit eben demselben Begriff, dem des Nichtwissens, geantwortet hat. Dem vedischen Denker war dies

---

das Nichtwissen erklärt wird als Nichtkenntnis der Körperlichkeit, der Entstehung der Körperlichkeit, der Aufhebung der Körperlichkeit, des Weges zur Aufhebung der Körperlichkeit (und dann, wie der Körperlichkeit, so der vier andern Daseinselemente; vgl. S. 146).

[1]) Mahâvagga VI, 29. Die Führerin des Werdens ist die Taṇhâ (der Durst).

Digitized by Google

Nichtwissen das Nichtwissen von der Identität des eigenen Ich mit jenem grossen Ich, welches die Quelle und der Inbegriff aller Ichheit ist. Diesen Gedanken und alle metaphysischen Voraussetzungen, die ihn möglich machten, hatte der Buddhismus aufgegeben, aber hier erwies sich das Wort dauerhafter als der Gedanke: nach wie vor hiess die letzte Wurzel alles Leidens „Nichtwissen"; nur dass der Inhalt dieses Begriffes „Nichtwissen" eben ein andrer wurde[1]). Es war natürlich, dass man das Nichtwissen jetzt als den Nichtbesitz der Erkenntnis erklärte, deren Besitz dem Buddhisten als das höchste Ziel alles Strebens erschien, der Erkenntnis vom Leiden und seiner Ueberwindung. Erwartete man von dieser Erkenntnis das Ende des Leidens, d. h. des Daseins, wie sollte man nicht das Gegenteil dieser Erkenntnis, die Täuschung, die dem Menschen das wahre Wesen und den wahren Wert des Weltprozesses verhüllt, zur letzten Wurzel alles Daseins machen? Sein ist Leiden, aber das Nichtwissen täuscht über dies Leiden hinweg; es lässt statt des Leidens das Trugbild von Glück und Lust erscheinen und hält den Leidenden so im Sein fest.

Man sieht also, dass hier, wo man nach der ganzen

---

[1]) So geht auch in die verschiedenen Systeme der indischen Philosophie der Begriff der avidyâ — unter dieser Bezeichnung oder unter einer verwandten — als der Wurzel alles Leidens hinüber, passt sich aber in seinem Inhalt jedesmal der Umgebung des Systems an. Für die Sânkhya- resp. Yogaphilosophie beispielsweise stellt sich das Nichtwissen, unter der Bezeichnung „Nichtunterscheidung" (aviveka), als Nichtunterscheidung von Seele und Materie und damit als die Ursache der leidenbringenden Verbindung dieser beiden dar. Diese Nichtunterscheidung heisst auch direkt avidyâ (so Yogasûtra II, 24). Also wie im Buddhismus so ist auch hier — dies hat schon Jacobi ZDMG. 52, 7 hervorgehoben — die als Grund alles Leidens gedachte avidyâ der Nichtbesitz einer ganz bestimmten Erkenntnis. — Ueber das Nichtwissen im System des Vedânta vergleiche man Deussen, Vedânta S. 326 fg. und die dort S. 60, A. 35 gesammelten Stellen des Śankara. Für das Nyâyasystem s. Nyâyasûtra I, 1. 2.

Digitized by Google

Anlage der Kausalitätsformel versucht sein könnte, eine Erklärung über den letzten Grund des leidenvollen Daseins zu erwarten, eben dies Dasein in der Tat schon vorausgesetzt wird; das Nichtwissen, welches die Wesen in die Existenz rufen soll, ist selbst ein Zustand existierender Wesen. Liegt hier eine Unklarheit des buddhistischen Denkens vor, die bei der unveränderten Herübernahme des alten Schlagworts „Nichtwissen" in die neuen Gedankenkreise im Spiel gewesen sein könnte? Mir scheint, dass der Fehler vielmehr eben in jener unsrer Erwartung liegt, hier einen letzten Grund des Daseins namhaft gemacht zu finden. Indem man das Dasein nichtwissender Wesen auf das Nichtwissen früherer Wesen und so weiter ins Unabsehbare zurückführte, begnügte man sich eben mit der Vorstellung dieses von Ewigkeiten her sich vollziehenden Kreislaufs als einer Tatsache, die nicht begründet werden kann oder um deren Begründung es sich für das religiöse Denken nicht handelt. Wir lesen in einem der kanonischen Texte [1]): „Eine vordere Grenze des Nichtwissens, ihr Jünger, ist nicht zu erkennen, dass vor diesem Punkte das Nichtwissen nicht gewesen und dass es später entstanden wäre. Wenn man nun auch, ihr Jünger, also sprechen muss, so zeigt sich doch das Nichtwissen als aus einer Ursache entstanden" — dann werden, wo man eine Nennung dieser Ursache erwartet, zwar nicht direkt als solche, sondern als „Nahrung" (âhâra) des Nichtwissens, Untugenden aller Art genannt, von denen die einen die andern, und schliesslich alle zusammen das Nichtwissen zur Reife bringen. Ein jüngeres Werk, der Milindapañha [2]) — wir werden uns bald eingehender mit ihm zu beschäftigen haben (S. 293) — spricht in ganz ähnlichen Ausdrücken davon, dass ein „vorderes Ende des Weges" nicht zu erkennen sei; wie der in sich zurückkehrende Wechsel von Samen und Pflanze, von Ei und Huhn,

[1]) Anguttara Nikâya vol. V. p. 113.
[2]) Seite 50. 51.

Digitized by Google

so ist der Kreislauf der Existenzen ein unabsehbarer [1]). „Dass zuvor ganz und gar, in jeder Art das Nichtwissen nicht gewesen sei, eine solche vordere Grenze ist nicht zu erkennen [2])."

Das zunächst entstehende Produkt nun des Nichtwissens nennt die Kausalitätsformel in ihrem ersten Satz: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Sankhâra)."

Die Unmöglichkeit, für die buddhistische Terminologie einen ädaquaten Ausdruck in unsrer Sprache zu finden — eine Unmöglichkeit, die durch Unklarheiten dieser Terminologie noch gesteigert wird — macht sich hier recht fühlbar. Das Wort Sankhâra ist von einem Verbum abgeleitet, welches Zubereiten, Zurechtmachen, Gestalten bedeutet [3]). Sankhâra ist sowohl das Zurechtmachen wie das Zurechtgemachte; dieses beides aber fällt für die buddhistische Auffassung noch mehr als für die unsrige zusammen, denn für den Buddhisten hat — wir werden davon noch eingehender sprechen müssen — das Gemachte einzig und allein Existenz im Vorgang des Gemachtwerdens; was ist, ist nicht sowohl ein Seiendes, als vielmehr der Prozess des sich erzeugenden

---

[1]) Vgl. oben S. 264. Doch aber wieder sagt der Milindapañha in demselben Zusammenhange (p. 50): „Des vergangenen Weges und des zukünftigen und des gegenwärtigen Wurzel ist das Nichtwissen: aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen", und so fort in der üblichen Weise bis zum Entstehen von Alter, Tod und allem Leiden. Was unter den einander im Kreislauf hervorrufenden Kategorien gerade die eine zur „Wurzel" der übrigen macht, wird nicht gesagt.

[2]) Im Sânkhyasystem begegnen wir ganz ähnlich einer anfangslosen Verkettung, die mit derjenigen von Samen und Pflanze verglichen wird. Die Nichtunterscheidung von Seele und Materie drückt dem Innenorgan ihr Gepräge (vâsanâ) auf; dies Gepräge ruft die nämliche Nichtunterscheidung in der nächsten Existenz hervor (s. unten S. 285 Anm. 1).

[3]) Z. B. vom Zubereiten von Speisen, dem Zurechtmachen eines Pfeils, dem Sichrüsten eines Kämpfers zum Kampf, der Zurüstung und Weihung der Speisen und Geräte beim Opfer, besonders auch von den sakramentalen Weihungen, welche für das Kind und überhaupt für den Menschen in verschiedenen Lebensstadien vorgeschrieben sind.

Digitized by Google

und sich wieder auflösenden Seins. Nun lässt sich nichts in dieser Welt des Werdens und Vergehens denken, auf das nicht der Begriff der Gestaltung oder des Gestaltetwerdens Anwendung fände, und so werden wir dem Wort Sankhâra weiterhin als einem der allgemeinsten Ausdrücke für alles, was ist, d. h. was wird und vergeht, begegnen. In unsrer Formel aber, die es nicht mit dem Weltganzen, sondern mit dem persönlichen Leben zu tun hat, und die dessen Werden und Vergehen durch eine Reihe von Stufen verfolgt, unter welchen die der Sankhâra eben nur eine ist, muss dementsprechend das Wort offenbar in engerem Sinne verstanden werden; es muss hier ein Gestalten irgend welcher Art gemeint sein, das sich im Bereich des leiblich-geistigen persönlichen Wesens vollzieht. In der Tat bedeutet Sankhâra[1]) nicht selten etwa Dispositionen oder Tendenzen des körperlichen oder geistigen Mechanismus, die irgend eine Wirkung hervorbringen. Als Buddha in hohem Alter den Entschluss fasste, das Ende seines Lebens herankommen zu lassen, „entliess er aus sich mit Bedacht und Bewusstsein den Lebenssankhâra". Als er ein bestimmtes Wunder tun wollte, „gestaltete er einen solchen auf das Wunder gerichteten Sankhâra", dass die betreffende Wirkung erreicht wurde. Jemand, der Buddha verehrungsvoll hatte entgegengehen wollen, hörte verleumderische Reden über ihn; da „verschwand sein Sankhâra, der auf das Gehen um den Erhabenen zu sehen gerichtet war"[2]). Danach würde man in den Sätzen, dass aus dem Nichtwissen die Sankhâra, aus den Sankhâra das Erkennen entsteht, etwa die Anschauung

---

[1]) Oder Abhisankhâra, d. h. „der auf etwas hingerichtete Sankhâra".

[2]) Mahâparinibbâna Sutta p. 26; Mahâvagga I, 7, 8; VI, 31, 2. Es ist in diesem Zusammenhang auch auf die häufige Identifizierung von sankhâra mit cetanâ, sancetanâ d. h. Wollen (vgl. etwa Vinaya Piṭaka vol. III, p. 73. 112; Dhammap. Aṭṭh. p. 177) hinzuweisen (z. B. Majjhima Nik. vol. III, p. 244; Saṃyutta Nik. vol. II, p. 82; III, 60; vgl. II, 39 fg.; Anguttara Nik., Catukka § 171, Milindapañha p. 61).

Digitized by Google

zu finden haben, dass das Nichtwissen, welches einem Wesen anhaftet, in ihm Tendenzen erzeugt, aus denen sich in einer neuen Geburt des betreffenden Wesens eine ihnen entsprechende Gestalt des Erkenntnisorgans — und dann weiter von „Namen und Körperlichkeit" und den übrigen Gliedern der Reihe — entwickelt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Ueberlieferung der kanonischen Texte der eben hingestellten Auffassung zunächst nicht gerade günstig ist. Die ausdrückliche Erklärung der uns beschäftigenden Sätze, die in jenen Texten mit vorherrschender Häufigkeit erscheint, ist eine andre. An zahlreichen Stellen wird nämlich auf die Frage, was die Sankhâra sind — und speziell, was die Sankhâra eben in unsrer Kausalitätsformel sind — geantwortet, dass es drei Sankhâra gibt, den Sankhâra des Körpers, den der Rede, den des Geistes. Der Körpersankhâra ist Einatmen und Ausatmen, denn „dies sind körperliche, mit dem Körper verbundene Funktionen (dhammâ)". Der Sankhâra der Rede ist Betrachtung und Erwägung, denn „nachdem man zuvor etwas betrachtet und erwogen hat, spricht man hinterher das Wort aus". Der geistige Sankhâra besteht in Vorstellung und Empfindung, denn „Vorstellung und Empfindung sind geistige, mit dem Geiste verbundene Funktionen" [1]). Man wird, wenn man mit dieser Erklärung der Sankhâra an die Kausalitätsformel herantritt, dieser schwerlich wirklichen Sinn abge-

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 301; Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 293. Siehe ferner Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 4. 43. 44. 58; Majjhima Nikâya vol. I, p. 54 etc. — Im Saṃyutta Nikâya (vol. IV, p. 217) ist von dem sukzessiven Aufhören der Sankhâras in den Kontemplationen die Rede: da wird der Reihe nach genannt die Rede, Betrachtung und Erwägung, Freude, Ein- und Ausatmen, Vorstellung von Formen und verschiedene andre Vorstellungen, endlich im allgemeinen Vorstellungen und Empfindungen. Sollte nicht die befremdende Zusammenstellung der dreifachen Sankhâras aus diesen die Kontemplationen betreffenden Vorstellungskreisen hervorgegangen sein? — Ausführlichere Listen der Sankhâras, wie die spätere Dogmatik sie gab, s. Dhammasaṃgaṇi 62 und sonst mehrfach.

Digitized by Google

winnen können, vielmehr sich unlösbarer Verwirrung gegenüber finden. Was in dem körperlichen Sankhâra, dem der Rede und dem des Geistes das Gemeinsame ist, das jene alle zu Sankhâras macht, wird uns ebensowenig gesagt, wie uns begreiflich wird, weshalb von den „körperlichen, mit dem Körper verbundenen Funktionen" gerade das Ein- und Ausatmen, von den geistigen Vorstellung und Empfindung vor allen übrigen in Betracht kommen. Das Erscheinen der beiden letztgenannten Begriffe an dieser Stelle ist um so befremdender, als sie beide in dem System der fünf Komplexe, aus denen sich das leiblich-geistige Dasein zusammensetzt (oben S. 146), neben den Sankhâra stehen, und als der zweite von ihnen, derjenige der Empfindung, in unsrer Kausalitätsreihe selbst an einer viel späteren Stelle unter den Produkten, welche sich aus dem Nichtwissen und den Sankhâra entwickeln, erscheint.

Es darf aber nicht übersehen werden, dass neben der hier mitgeteilten, in den kanonischen Texten in der Tat, wie erwähnt, vorherrschenden Erklärung der Sankhâra sich doch an einigen Stellen Aeusserungen finden, welche auf eine andre, mehr mit dem oben (S. 280 fg.) von uns Bemerkten im Einklang stehende Deutung führen. Die Sankhâra, so wird diese Deutung etwa formuliert werden dürfen, sind Dispositionen des Wollens und Handelns, welche für die Geschicke der Wiedergeburt bestimmend sind — Dispositionen, die ähnlich wie Körperwärme oder Kälte, wie Hunger oder Durst, wie Kot oder Urin in dem Körper des betreffenden Wesens wohnen[1]). „Wenn ein dem Nichtwissen verfallenes Wesen," so lesen wir[2]), „eine auf Reines gerichtete Gestaltung in sich gestaltet, gelangt sein Erkennen (vgl. oben S. 259) zu einem reinen Dasein. Gestaltet es in sich eine auf Unreines gerichtete Gestaltung, so gelangt sein Erkennen zu einem unreinen Dasein. Gestaltet es in sich eine auf

[1]) Anguttara Nikâya vol. V, p. 88.
[2]) Samyutta Nikâya vol. II, p. 82.

Digitized by Google

Indifferenz gerichtete Gestaltung, so gelangt sein Erkennen zu indifferentem Dasein. Wenn aber ein Mönch das Nichtwissen verlassen und das Wissen erlangt hat, so gestaltet er in sich vermöge seiner Loslösung vom Nichtwissen und seiner Erlangung des Wissens weder eine auf Reines noch auf Unreines noch auf Indifferenz gerichtete Gestaltung; vernichtet ist für ihn die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; nicht wird er zu dieser Welt zurückkehren; also erkennt er." Diejenigen Menschen, so führt eine andre Lehrrede[1]) aus, welche die vier heiligen Wahrheiten nicht erkennen, finden Wohlgefallen an den Sankhâras, die zu Geburt, Alter, Tod und allem Leiden führen. So bringen sie diese Sankhâras hervor (gestalten sie diese Gestaltungen, saṃkhâre abhisaṃkharonti) und stürzen infolge davon hinab in den Abgrund von Geburt, Alter, Tod, Leiden. Die aber, welche die heiligen Wahrheiten erkennen, bringen jene Sankhâras nicht hervor und werden von Geburt und Tod frei: „sie werden erlöst vom Leiden; also spreche ich"[2]). Wenn an der ersten dieser

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. V, p. 449 fg. Man vergleiche auch Majjh. Nikâya vol I, p. 389 fg.

[2]) Man vergleiche noch folgende Stelle: „Wenn jemand will (ceteti; man erinnere sich des oben S. 280 Anm. 2 über die Gleichwertigkeit von sankhâra und sancetanâ Bemerkten), wenn er plant, wenn er bereut (?), so ist dies ein Anhalt für das Bestehen des Erkennens (oben S. 258 fg.). . . . Wenn dies Erkennen besteht und anwächst, findet in Zukunft Wiederkehr zu neuem Dasein statt. Wenn in Zukunft Wiederkehr zu neuem Dasein stattfindet, entsteht in Zukunft Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens" (Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 65). Es folgt eine Fassung dieser Sätze, in welcher auf das „er will" das „Erkennen" und dann die übrigen Glieder der Kausalitätsformel der Reihe nach folgen, so dass die Gleichwertigkeit des „er will" mit der Kategorie der Sankhâra sich augenfällig bestätigt. — Man vergleiche mit den hier beigebrachten Stellen noch die Ausführungen des späteren, systematisierenden Werks Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations 177. 181, sowie den Milindapañha p. 61.

Digitized by Google

beiden Stellen von den auf Reines oder Unreines gerichteten Sankhâra die Rede ist, so bezeichnet Reines und Unreines hier nichts andres als das sittliche Verdienst, das in einem neuen Dasein belohnt wird, und die Schuld, welche dort ihre Strafe findet. So führt die Kategorie der „Gestaltungen" zu jener Lehre vom Kamma, der sittlichen Vergeltung zurück, welches dem wandernden Wesen seinen Weg durch die Welten irdischen Daseins wie durch die Himmel und Höllen vorzeichnet (S. 262 fg.)[1]. Unser jetziges Dasein geht hervor aus dem Kamma früheren Daseins, und die Macht jenes Kamma ist es, die als eine Macht des „Gestaltens" benannt wird. „Dies ist nicht, ihr Jünger," sagt Buddha einmal, „euer Körper und nicht der Körper der andern: die alte Tat (kammaṃ) vielmehr muss hier erblickt werden, die durch Gestaltung verkörpert ist (abhisaṃkhataṃ) . . .[2]." In verwandten Zusammenhang gehört auch die Predigt von „der Wiedergeburt je nach den Sankhâras"[3]. Dort heisst es: „Es ereignet sich, ihr Jünger, dass ein Mönch, begabt mit Glauben, begabt mit Rechtschaffenheit, begabt mit Kunde der Lehre, mit Entsagen, mit Weisheit, also bei sich denkt: ‚Wohlan, möchte ich, wenn mein Leib zerbricht, im Tode der Wiedergeburt teilhaftig werden in einem mächtigen Fürstengeschlecht.' Diesen Gedanken denkt er, bei diesem Gedanken verweilt er, diesen Gedanken nährt er. Diese Sankhâra und inneren Zustände (vihârâ), die er also in sich genährt und befördert hat, führen zu seiner Wiedergeburt in einer solchen Existenz. Dies, ihr Jünger, ist der Zugang, dies der Weg, welcher zur Wiedergeburt in einer solchen Existenz führt." Aehnliches wird dann der Reihe nach in Bezug auf verschiedene Menschen- und Götterklassen wiederholt: der gläubige und rechtschaffene Mönch, der im

[1] Es ist bezeichnend, wie im Nettipakaraṇa (p. 94 fg.) „reines Kamma besitzend" erklärt wird als „reine Sankhâras besitzend".

[2] Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 64 fg., vgl. oben S. 262.

[3] Sankhâruppatti Suttanta (Majjhima Nikâya Nr. 120). Vgl. Anguttara Nik., Catukka § 172.

Digitized by Google

Leben seine Gedanken und Wünsche auf diese Formen der Existenz gerichtet hat, wird in ihnen wiedergeboren. So bis hinauf zur höchsten Götterklasse, die nur durch einen verschwindenden Rest des Irdischen vom Nirvâna getrennt ist, den „Göttern der Sphäre, in der es weder Vorstellen noch Vorstellungslosigkeit gibt". Und endlich, an letzter Stelle, spricht das Sûtra von dem Mönch, „der also bei sich denkt: ‚Wohlan, möchte ich durch den Untergang der Unreinheiten die von Unreinheit freie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr meine Stätte finden.' Der wird durch den Untergang der Unreinheiten die von Unreinheit freie Erlösung in Trachten und Weisheit noch in diesem Leben selbst erkennen, erschauen und in ihr seine Stätte finden. Dieser Mönch, ihr Jünger, wird nirgends wiedergeboren."

Wir dürfen, scheint mir, aus der Verständlichkeit, welche die Lehre von den „Gestaltungen" so gewinnt, schliessen, dass wir hier — nicht aber in den oben (S. 281) mitgeteilten Erklärungen der heiligen Texte über die drei Klassen der Gestaltungen — in der Tat den ursprünglichen Sinn unsrer Formel erfasst haben [1]). Die Sankhâra, welchen diese Formel

[1]) Hierfür spricht auch die Betrachtung, dass wir so einer im Sânkhya- (resp. Yoga-) System vorliegenden Doktrin und Ausdrucksweise sehr nahe geführt werden. Dort wird gelehrt, dass aus dem Nichtwissen resp. dem Nichtunterscheiden von Seele und Materie die „Gestaltungen, Dispositionen" (saṃskâra, vâsanâ: beides bei den Sânkhyas synonym) des Nichtwissens entstehen: d. h. das alte Nichtwissen prägt dem Innenorgan seine Spur auf, welcher „Saṃskâra des Nichtwissens" auch die periodischen Weltauflösungen überdauert und seinerseits wieder neues Nichtwissen in einem neuen Dasein hervorruft, und so bis zur Erlösung oder bis ins Unabsehbare. Vgl. Sânkhyapravacanabhâshya I, 57; III, 68. 83; V, 19; VI, 68; Garbe, Die Sânkhyaphilosophie 272. 322; Jacobi, Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1896, 48 fg.; Senart, Mélanges de Harlez 289 fg. — Auch abgesehen von der besonderen Rolle des Saṃskâra des Nichtwissens lehrt das Sânkhya- resp. Yogasystem, dass die Saṃskâras überhaupt, die durch die getanen Werke erzeugten Dispositionen, der Samen sind, aus dem das Leiden hervorwächst (Aniruddha und Mahâdeva zu

Digitized by Google

die entscheidende Gewalt über die Wiedergeburt der Wesen beilegt, sind nichts andres als die das künftige Dasein dieser Wesen gestaltenden Tendenzen, die ihrem vergangenen Denken, Wollen, Handeln entstammen. Bald lassen diese gestaltenden Mächte — sofern ihr Wirken nicht in den niederen Daseinsregionen befangen bleibt — sich daran genügen, auf die Sphären irdischer Hoheit hinzuzielen, bald richten sie sich in reinerer Kraft auf Götterwelten bis hinauf zu den höchsten Höhen und tragen in der Wiedergeburt das Wesen tatsächlich in diese Höhen empor. Doch auch bis in die erhabensten Sphären reicht das Leiden, und die Macht des Gestaltens, mag sie auch zu jenen Regionen hinaufdringen, entfaltet sich nur da, wo das Nichtwissen vom Leiden alles Daseins waltet. Der Wissende trachtet weder nach menschlicher noch nach göttlicher Glückseligkeit; sein Selbstgestalten richtet sich allein auf das Aufhören aller Gestaltung. Den Nichtwissenden hingegen hält, wie der Brennstoff die Flamme nicht erlöschen lässt, so das auf endliche Ziele sich kehrende Gestalten seiner selbst im Tode am Dasein fest. Ein neues Gewand von Namen und Körperlichkeit wird gewoben, und in einer neuen Existenz wiederholt sich der alte Kreislauf von Geburt und Alter, von Leiden und Sterben. —

Sein und Werden. Substanz und Gestaltung

Wir haben die Kausalitätsreihe im einzelnen zu deuten versucht. Es bleibt uns übrig, indem wir das Ganze überblicken, darzulegen, welche Auffassung von der Struktur des Seins, wenn dieser Ausdruck zulässig erscheint, welche Ant-

---

Sânkhyasûtra V, 117): ist die Erkenntnis erreicht, das Nichtwissen vernichtet, kann der Samen keine neuen Sprossen mehr treiben; er ist verbrannt (Sânkhyatattvakaumudî zu Kârikâ 67; vgl. Sânkhya pravacanabhâshya zu I, 1; p. 6 Z. 30 ff. ed. Garbe; Markus, Yogaphilos. 54; Garbe, Sânkhyaphilos. 182). — Zu der Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zum Sânkhyasystem im allgemeinen vgl. oben S. 64 fg.

Digitized by Google

wort auf die Frage, was darin liegt, dass etwas ist, in dieser Formel und in den an sie anknüpfenden anderweitigen Aeusserungen der Texte sich ausspricht. Doch müssen wir hier von vornherein eine Einschränkung hinzufügen: nur darum handelt es sich, was in dieser sinnlichen, vergänglichen Ordnung der Dinge, in der wir leben, das Sein ausmacht. Der Frage, ob es für den Buddhismus über diese Form des Seins hinaus andre, unter eigenen Gesetzen stehende Reiche des Lebens, ob es über dem Zeitlichen ein Ewiges gibt, darf hier noch nicht vorgegriffen werden.

Den Ausgangspunkt für unsre Untersuchung möge eine Rede Buddhas abgeben über die Reflexionen, durch welche ein nach der Erlösung strebender Mönch zur Abwendung von Lust und Schmerz geführt wird [1]). Es heisst darin:

„In diesem Mönch, ihr Jünger, der also auf sich achtet und sein Bewusstsein beherrscht, der unverwandt in heissem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung [2]). Dann erkennt er folgendes: ‚In mir ist diese Lustempfindung entstanden; sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? Sie liegt in diesem Körper. Dieser Körper aber ist unbeständig, geworden (wörtlich: gestaltet), durch Ursachen hervorgebracht. Eine Lustempfindung, deren Ursache in dem unbeständigen, gewordenen, durch Ursachen hervorgebrachten Körper liegt, wie sollte sie beständig sein?‘ So gibt er sich sowohl in Bezug auf den Körper wie auf die Lustempfindung der Betrachtung der Unbeständigkeit, der Vergänglichkeit, des Verschwindens, Entsagens, Aufhörens, Aufgebens hin. Indem er in Bezug auf den Körper wie auf die Lustempfindung sich der Betrachtung der Unbeständigkeit u. s. w. hingibt, lässt er ab von der auf den Körper und auf die Lustempfindung sich richtenden begehrenden Neigung.“

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 211.

[2]) Später genau ebenso über Schmerzempfindungen und Empfindungen, die weder Lust noch Schmerz sind.

Digitized by Google

Wer sich durch die ermüdende Umständlichkeit dieses Predigtstils nicht abschrecken lässt, wird hier einer für das Gedankengebäude des Buddhismus höchst wichtigen Auffassung begegnen: der Gleichsetzung des Unbeständigen, Vergänglichen mit dem, was durch eine Wirkung der Kausalität hervorgebracht ist. Die Kausalität oder, um das indische Wort (paṭiccasamuppâda) genauer wiederzugeben, das Entstehen (eines Dinges) in Abhängigkeit (von einem andern Dinge), stellt ein Verhältnis zwischen zwei Gliedern dar, von denen das eine und darum auch das andre in keinem Augenblick sich selbst gleich ist. Es gibt kein der Ordnung der Kausalität unterworfenes Sein, das sich nicht in ein Sichwandeln, in Geschehen auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Kausalität beherrschten Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt des Weltdaseins ausmacht. „An eine Zweiheit, o Kaccâna," lesen wir [1]), „pflegt diese Welt sich zu halten, an das ‚Es ist' und an das ‚Es ist nicht'. Wer aber, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den gibt es kein ‚Es ist nicht' in dieser Welt. Wer, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt vergehen, für den gibt es kein ‚Es ist' in dieser Welt ... Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht; Leiden vergeht, wo etwas vergeht. ‚Alles ist', dies ist das eine Ende, o Kaccâna. ‚Alles ist nicht', dies ist das andre Ende. Von diesen beiden Enden fern bleibend, Kaccâna, verkündet in der Mitte der Vollendete die Wahrheit: ‚Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen'" — und es folgt der Wortlaut der Kausalitätsformel. Die Welt ist der Weltprozess, und der Ausdruck dieses Weltprozesses, sofern er das Schicksal des in Leiden befangenen, nach der Erlösung trachtenden Menschen in sich fasst, ist die Kausalitätsformel. Die Ueberzeugung von der in dieser Formel ausgesprochenen absoluten

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 17, vgl. III, p. 134 fg.

Digitized by Google

Gesetzmässigkeit, die den Weltprozess beherrscht, verdient als eines der wesentlichsten Elemente des buddhistischen Gedankenkreises hervorgehoben zu werden.

Von Dingen oder von Substanzen, in dem Sinn eines in sich selbst ruhenden Daseins, wie wir ihn mit diesen Worten verbinden, kann für den Buddhismus nach dem allen überhaupt nicht die Rede sein. Zur allgemeinsten Bezeichnung jener Wesenheiten, deren gegenseitige Beziehung die Kausalitätsformel ausdrückt, man könnte fast sagen, deren Sein eben das Stehen in jener gegenseitigen Beziehung ist, besitzt die Sprache der Buddhisten zwei Ausdrücke: Dhamma und Sankhâra; wir können etwa übersetzen: „Ordnung" und „Gestaltung" (S. 279 fg.). Beide Bezeichnungen sind wesentlich synonym; mit beiden verknüpft sich die Vorstellung, dass nicht sowohl ein Geordnetes, ein Gestaltetes, als vielmehr ein Sichordnen, ein Sichgestalten den Inhalt der Welt bildet, und dass jede Ordnung einer andern Ordnung, jede Gestaltung andern Gestaltungen Platz machen muss. Körperliche so gut wie geistige Entwicklungen, alle Empfindungen, alle Vorstellungen, alle Zustände, alles, was ist, d. h. alles, was sich zuträgt, ist ein Dhamma, ein Sankhâra. Wenn die alte Spekulation alles Sein in den Âtman, das grosse unwandelbare Ich verlegt hatte, so wurde jetzt als ein Fundamentalsatz die Lehre aufgestellt: alle Dhamma sind Nicht-Ich [1]) (anattâ, Sansk. an-âtman); sie sind alle vergänglich [2]). Einmal über das andre kehrt in

[1]) Man bemerke, dass nicht gesagt wird: „Es gibt kein Ich", sondern nur: „Die Dhamma — d. h. alles das, was den Inhalt dieser Welt ausmacht — sind kein Ich".

[2]) Bezeichnend als der allgemeinste Ausdruck dieser Sätze sind die Verse 277—279 des Dhammapada. In ihnen findet zugleich die Synonymität von Dhamma und Sankhâra — über die ich auch auf ZDMG. 52, 687 A. 2 verweise — einen charakteristischen Ausdruck. In den beiden ersten der völlig gleich gebauten drei Verse ist von den Sankhâra die Rede; im dritten Vers, wo aus metrischen Rücksichten eine Silbe gespart werden muss, wird für Sankhâra Dhamma gesagt:

Digitized by Google

den Texten der Spruch wieder, den Gott Indra sprach, als Buddha in das Nirvâna einging:

„Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehn, dem Vergehn gehört. Was geboren, muss hinschwinden, selig des Werdens End' und Ruh'![1])"

Man hat den Gegensatz der brahmanischen und der buddhistischen Auffassung von der Existenz der Dinge so ausgedrückt, dass jene im Begriff des Werdens nur das Sein, diese nur das Nichtsein erfasse. Wir ziehen es vor, jede Wendung, welche den Buddhismus das Nichtsein als die wahre Substanz der Dinge hinstellen liesse, zu vermeiden und uns dahin auszudrücken, dass die brahmanische Spekulation, die der Upanishaden, in allem Werden das Sein, die buddhistische in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift. Dort die kausalitätslose Substanz, hier die substanzlose Kausalität.

Wo die Quellen liegen, aus welchen diese Kausalität ihr Recht und ihre Macht schöpft, fragt der Buddhismus nicht. Er lässt die Welt des Entstehens und Vergehens ebensowenig von einem Gott geschaffen, wie von einem schöpferischen Urgrund aus seinem Innern heraus enthüllt werden. Das grandiose Bild, das der Sânkhyaphilosophie gehört, des ewigen und absoluten blinden Riesenwesens Natur, der Täterin alles Tuns, ist der buddhistischen Weltbetrachtung fremd. Sie nimmt die von unverrückbaren Ordnungen beherrschte

„Alle Sankhâra sind unbeständig: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Sankhâra sind voll Leiden: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit.

„Alle Dhamma sind Nicht-Ich: wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit."

[1]) Vgl. noch Anguttara Nikâya III, 47: „Entstehung zeigt sich; Vergehen zeigt sich; während des Bestehens zeigt sich Veränderung. Dies sind die drei Gestaltungskennzeichen des Gestalteten (sankhata). Keine Entstehung zeigt sich; kein Vergehen zeigt sich; keine Veränderung des Bestehenden zeigt sich. Dies sind die drei Nichtgestaltungskennzeichen des Ungestalteten." Was das Ungestaltete ist, wird später (S. 326) besprochen werden.

Digitized by Google

Bewegung des Geschehens als Tatsache hin. Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Kausalität nennen. Wo es kein Sein gibt, sondern allein Geschehen, kann als das Erste und Letzte nicht eine Substanz, sondern nur ein Gesetz erkannt werden.

Ein Anfang in der Zeit, von welchem das Wirken dieses Gesetzes anhöbe, und eine Grenze im Raume, welche die von ihm beherrschte Welt einschlösse, lässt sich nicht absehen. Gibt es in der Tat keine solche Grenze? „Das hat der Erhabene nicht offenbart." „Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: ‚Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich' ... Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: ‚Dies ist das Leiden'; ihr mögt denken: ‚Dies ist die Entstehung des Leidens'; ihr mögt denken: ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens'; ihr mögt denken: ‚Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens' [1])."

Die Seele

Erst in diesem Zusammenhang kann uns ein vielbesprochenes Dogma des Buddhismus vollkommen verständlich werden: die Leugnung der Seele.

Dass der Buddhismus die Existenz der Seele verneint, ist richtig, aber man darf dies nicht in einem Sinn verstehen, der diesem Gedanken irgendwie ein materialistisches Gepräge aufdrücken würde. Es liesse sich mit demselben Recht sagen, dass der Buddhismus die Existenz des Körpers leugnet. Körper wie Seele existiert nicht als eine in sich selbst geschlossene, in ihrer Innerlichkeit sich behauptende Substanz, sondern allein als ein Komplex von mannigfaltig sich ver-

[1]) Samyutta N. vol. V, p. 448.

Digitized by Google

schlingenden Prozessen des Entstehens und Vergehens. Empfindungen, Vorstellungen und alle jene Vorgänge, die das innere Leben ausmachen, strömen ineinander; im Mittelpunkt dieser wechselnden Vielheit steht das Erkennen (viññâṇa), welches, wenn der Körper mit einer Stadt verglichen wird, als der Herr dieser Stadt angesprochen werden kann [1]). Generell verschieden aber von den Vorstellungen und Empfindungen, deren Kommen und Gehen es überschaut und beherrscht, ist auch das Erkennen nicht; es ist auch ein Sankhâra oder eine Sammlung von Sankhâras, und wie alle andern Sankhâra ist es wandelbar und substanzlos. Wir müssen uns hier der Vorstellungsweise völlig entäussern, welche das Innenleben nur dann als ein verständliches gelten lässt, wenn sie seinen wechselnden Inhalt, jedes einzelne Gefühl, jeden Willensakt zu einem und demselben bleibenden Ich in Beziehung setzen darf. Diese Art zu denken widerstrebt dem Buddhismus von Grund aus. Hier wie überall verwirft er den Halt, den wir dem Treiben der gehenden und kommenden Ereignisse durch die Vorstellung einer Substanz, an oder in welcher jene sich ereignen, zu geben lieben. Ein Sehen, ein Hören, ein Erkennen, vor allem ein Leiden findet statt; von einer Wesenheit aber, die das Sehende, Hörende, Leidende wäre, weiss die buddhistische Lehre nichts.

Es sei gestattet, hier das Gebiet der heiligen Texte zu überschreiten und die sehr klaren Aeusserungen heranzuziehen, welche wir über diesen Kreis von Problemen in

---

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 195; Milindapañha p. 62. — Man vergleiche auch folgende in den heiligen Texten öfter wiederholte Stelle (z. B. im Sâmaññaphala Sutta): „Dies ist mein Körper, der materielle, aus den vier Elementen gebildete, von Vater und Mutter erzeugte . . ., jenes aber ist mein Erkennen, das an ihm festhaftet, an ihn gebunden ist. Wie ein Edelstein, schön und edel, achtflächig, wohl bearbeitet, hell und rein, mit aller Vollkommenheit geschmückt, an dem ein Band befestigt ist, ein blaues oder gelbes, ein rotes oder weisses oder ein gelbliches Band," u. s. w.

Digitized by Google

dem gelegentlich schon berührten späteren, nach manchen Seiten hin ungemein merkwürdigen Dialog, den „Fragen des Milinda“ finden [1]). In den Jahrhunderten, die auf den für die Geschichte Indiens so hochbedeutsamen Inderzug Alexanders folgten — in jenen Zeiten, deren Spur die griechischen in Indien geschlagenen Münzen uns vor Augen stellen — hat es im Lande am Indus schwerlich an Begegnungen redegewandter Griechen mit indischen Mönchen und Dialektikern gefehlt, und die buddhistische Literatur hat eine Erinnerung an solche Begegnungen — vielleicht auch an tatsächlich bei ihnen beteiligt gewesene hervorragende Persönlichkeiten — eben in jenem Dialog bewahrt, der den Namen des Yavanakönigs Milinda, das heisst des Ionier- oder Griechenfürsten Menandros [2]) (wohl gegen 100 v. Chr.) trägt.

König Milinda [3]) sagt zu dem grossen Heiligen Nâgasena: „Wie kennt man dich, o Ehrwürdiger, welches ist dein Name, Herr?“

Der Heilige erwidert: „Ich werde Nâgasena genannt, o grosser König; aber Nâgasena, grosser König, ist nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein blosses Wort; ein Subjekt ist dabei nicht zu erfassen.“

Da sprach König Milinda: „Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana (Griechen) und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser Nâgasena sagt: ‚Ein Subjekt ist hier nicht zu erfassen.‘ Kann man dem seinen Beifall geben?“

---

[1]) Ich verweise betreffs der „Fragen des Milinda“ auf R. Garbe, „Ein historischer Roman aus Altindien“, Deutsche Rundschau, Aug. 1902.

[2]) Des Königs Räte heissen Devamantiya und Anantakâya (Mil. P. S. 29) — Demetrios und Antiochos? (Teilweise anders Garbe a. a. O. 269).

[3]) Milindapañha S. 25 ff. Ich lasse bei der Uebersetzung einige unwesentliche Wiederholungen fort. Man vergleiche noch Milind. S. 54 ff., 86. Alle diese Stellen gehören dem Grundbestandteil des Werks an, der von den späteren Erweiterungen streng unterschieden werden muss.

Digitized by Google

Und König Milinda sprach weiter zum ehrwürdigen Nâgasena: „Wenn, o ehrwürdiger Nâgasena, ein Subjekt sich nicht erfassen lässt, wer ist es denn, der euch spendet, was ihr bedürft, Kleidung und Speise, Wohnstätten und Arzenei für die Kranken? Wer ist es, der alle diese Dinge geniesst? Der in Tugenden wandelt? Der an sich selbst arbeitet? Der den Pfad und die Frucht der Heiligkeit erreicht? Der das Nirvâna erreicht? Der mordet? Der stiehlt? Der in Lüsten wandelt? Der lügt? Der trinkt? Der die fünf Todsünden begeht? So gibt es denn kein Gutes und kein Böses; es gibt keinen Täter und keinen Urheber guter und böser Taten; edle Tat und arge Tat bringt keinen Lohn und trägt keine Frucht. Selbst wenn jemand dich tötete, ehrwürdiger Nâgasena, beginge er keinen Mord."

„Sind, o Herr, die Haare Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind Nägel oder Zähne, Haut oder Fleisch oder Knochen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Ist, o Herr, die Körperlichkeit Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind die Empfindungen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Sind die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Oder, Herr, die Verbindung von Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen, ist dies Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Oder, Herr, ausserhalb der Körperlichkeit und der Empfindungen, der Vorstellungen, Gestaltungen und des Erkennens, gibt es da einen Nâgasena?"

„Nein, grosser König."

„Wo immer ich also auch frage, Herr, nirgends finde ich einen Nâgasena. Ein blosses Wort, Herr, ist Nâgasena.

Digitized by Google

Was ist denn Nâgasena? Falsch, Herr, redest du und lügst; es gibt keinen Nâgasena."

Da sprach der ehrwürdige Nâgasena zum König Milinda also: „Du bist, grosser König, an alle Bequemlichkeit fürstlichen Lebens, an die höchste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du nun, grosser König, um die Mittagsstunde auf dem heissen Boden, auf dem brennenden Sande zu Fuss einhergehst und auf die scharfen Steine, Kies und Sand trittst, so schmerzen deine Füsse; dein Leib ermüdet; dein Geist wird verstimmt; es entsteht ein mit Unlust verbundenes Bewusstsein des körperlichen Zustandes. Bist du zu Fuss gekommen oder zu Wagen?"

„Ich gehe nicht zu Fuss, Herr, zu Wagen bin ich hergekommen."

„Wenn du zu Wagen gekommen bist, grosser König, so erkläre mir den Wagen: ist die Deichsel der Wagen, grosser König?"

Und nun kehrt der Heilige gegen den König die vorher von diesem selbst angewandte Argumentation. Nicht die Deichsel und nicht die Räder, nicht der Wagenkasten und nicht das Joch ist der Wagen. Der Wagen ist auch nicht die Verbindung aller dieser Bestandteile oder etwas andres ausser ihnen. „Wo immer ich also auch frage, grosser König, nirgends finde ich den Wagen. Ein blosses Wort, o König, ist der Wagen. Was ist denn der Wagen? Falsch, König, redest du und lügst; es gibt keinen Wagen. Du bist, o grosser König, Oberherr über ganz Indien. Vor wem fürchtest du dich denn, dass du die Unwahrheit redest? Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser König Milinda hat gesagt: ‚Zu Wagen bin ich hergekommen.' Da sprach ich: ‚Bist du zu Wagen gekommen, grosser König, so erkläre mir den Wagen.' Er aber vermag den Wagen nicht aufzuzeigen. Kann man dem seinen Beifall geben?"

„Als er so redete, riefen die fünfhundert Yavana dem

Digitized by Google

ehrwürdigen Nâgasena Beifall und sprachen zum König Milinda: ‚Jetzt, grosser König, rede, wenn du kannst'."

„König Milinda aber sprach zum ehrwürdigen Nâgasena: „Ich rede nicht die Unwarheit, ehrwürdiger Nâgasena. In Bezug auf Deichsel und Achse, Räder, Wagenkasten und Stange wird der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Wagen' gebraucht."

„Wohl fürwahr kennst du den Wagen, grosser König. So wird auch, o König, in Bezug auf meine Haare, meine Haut und Knochen, auf Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Nâgasena' gebraucht; ein Subjekt aber im strengsten Sinne des Worts ist hier nicht erfassbar. So hat auch, o grosser König, die Nonne Vajirâ vor dem Erhabenen (Buddha) geredet:

‚Wie da, wo die Teile des Wagens zusammenkommen, man das Wort ‚Wagen' braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen[1]) da sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung'."

„Herrlich, ehrwürdiger Nâgasena! Wunderbar, ehrwürdiger Nâgasena! Gar mannigfaltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst. Lebte Buddha, er würde dir Beifall rufen. Schön, schön, Nâgasena; gar mannigfaltige Fragen kamen mir in den Sinn, und du hast sie gelöst."

Wir haben diesen Abschnitt der „Fragen des Milinda" mitgeteilt, weil er eingehender, als es in den kanonischen Texten geschieht, gegen die Vorstellung von einer Seelensubstanz polemisiert. Der Sache nach aber stehen die alten Texte selbst durchaus auf dem gleichen Boden, und der Dialog unterlässt nicht, hierauf hinzudeuten, indem er jene

[1]) Die fünf Gruppen der Elemente, die das Dasein eines Wesens ausmachen: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen.

Digitized by Google

ausdrücklich zitiert. Obgleich der Milindapañha[1]) offenbar im Nordwesten der indischen Halbinsel verfasst ist, die heiligen Texte dagegen uns in der Gestalt vorliegen, wie sie in den Klöstern Ceylons aufbewahrt werden, sind doch die dort angeführten Worte der Nonne Vajirâ in diesen Texten in der Tat nachweisbar[2]), und der Zusammenhang, in dem sie auftreten, lässt keinen Zweifel, dass jene Unterredung des heiligen Nâgasena und des Griechenkönigs über das Subjekt die alte Kirchenlehre getreu wiedergibt. Mâra, der Versucher, der die Menschen in Irrtum und Ketzerei zu verstricken trachtet, erscheint vor der Nonne und spricht zu ihr: „Durch wen ist Persönlichkeit geschaffen? Wo ist der Schöpfer der Person? Die Person, die da entsteht, wo ist sie? Wo ist die Person, die vergeht?" Sie antwortet: „Wie meinst du, dass eine Person sei, Mâra? Du hältst an einer Irrlehre. Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen (Sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person. Wie man da, wo die Teile des Wagens zusammenkommen, das Wort ‚Wagen' braucht, so ist auch, wo die fünf Gruppen da sind, die Person da; so ist die gemeine Meinung. Leiden allein ist es, was entsteht, Leiden, was ist und was vergeht; nichts andres als Leiden entsteht; nichts andres als Leiden verschwindet wieder." Der Böse aber sieht, dass er erkannt ist, und hebt sich verdrossen von dannen.

An einer andern Stelle der kanonischen Texte heisst es: „Es wäre immer noch besser, ihr Jünger, wenn ein Weltkind, das die Lehre nicht vernommen hat, diesen aus den vier Elementen gebildeten Körper für das Selbst hielte als den Geist. Und warum das? Der aus den vier Elementen gebildete Körper, ihr Jünger, erscheint ein Jahr lang als bestehend oder zwei Jahre lang . . . oder er er-

---

[1]) Ich meine den Grundbestandteil des Werks; vgl. S. 293 Anm. 3.

[2]) Im Bhikkhunî Saṃyutta, Saṃy. Nik. vol. I, p. 135. Vgl. Windisch, Mâra und Buddha S. 147 fg.

Digitized by Google

scheint hundert Jahre lang und mehr als bestehend. Was aber, ihr Jünger, der Geist genannt wird oder das Denken oder das Erkennen, das entsteht und vergeht immer wechselnd Tag und Nacht. Wie ein Affe, ihr Jünger, der in einem Walde, einem Gehölz umherstreift, einen Ast ergreift und den fahren lässt und einen andern ergreift, so entsteht und vergeht, ihr Jünger, das was Geist genannt wird oder Denken oder Erkennen, immer wechselnd Tag und Nacht[1]." „Wer berührt? Wer empfindet?" fragt ein Mönch, indem er nach dem Subjekt des Berührens, des Empfindens forscht. Der Erhabene sprach: „Diese Frage ist nicht zulässig. Ich sage nicht: ‚Er berührt.' Wenn ich sagte: ‚Er berührt', dann wäre die Frage zulässig: ‚Wer berührt, Herr?' Da ich aber nicht also sage, so ist es mir gegenüber, der ich nicht so rede, nur zulässig, mich zu fragen: ‚Woraus, Herr, geht die Berührung hervor?' Darauf ist die Antwort: ‚Aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung. Aus der Berührung entsteht Empfindung' (vgl. oben S. 265)[2]." —

Das Denken hat das steinerne, sich selbst gleiche Sein der Upanishaden zerschlagen; hier ergreift es die Konsequenz seiner Tat: ist es das schlechthin rastlose Fliessen der Dinge, was Leiden schafft, so kann man nicht mehr sagen, dass ich leide, dass du leidest; es bleibt allein die Gewissheit übrig, dass Leiden da ist, oder besser noch, dass Leiden entstehend und vergehend sich zuträgt. Denn in dem Strom der erscheinenden und wieder verschwindenden Sankhâras gibt es kein Ich und kein Du, nur einen Schein des Ich und Du, den die Menge in ihrer Täuschung mit dem Namen der Persönlichkeit anspricht[3]).

---

[1]) Samyutta Nikâya vol. II, p. 94 fg.

[2]) Ebendas. p. 13. Aehnlich ebendas. p. 62, wo die Fragen zurückgewiesen werden: „Wem gehören jene Gestaltungen an?" „Wem widerfährt Alter und Tod?" „Wem widerfährt Geburt?" Der Erhabene lehrt nur: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen" u. s. w.

[3]) Die Schwierigkeit, diese Lehre von dem Nichtvorhandensein

Digitized by Google

Die Phantasie, welche im Dienst des forschenden Gedankens Abbilder der gestaltlosen Ideen in der Gestaltenwelt der Natur aufsucht, hat zu allen Zeiten da, wo es galt, ein Sein vorstellig zu machen, dessen Wesen Bewegung ist, nach zwei Bildern mit besonderer Vorliebe gegriffen: den strömenden Fluten des Wassers und der sich selbst verzehrenden Flamme. Beide Anschauungen treten in den dunklen Sprüchen des grossen Zeitgenossen Buddhas, der in seiner Auffassung vom Sein der Dinge ihm näher als irgend ein andrer unter den griechischen Denkern verwandt ist, des Herakleitos, immer wieder in den Vordergrund: „Alles fliesst"; das All ist „ein ewig lebendes Feuer". Auch die Bildersprache des Buddhismus hat beides, den Strom und die Flamme, als

eines Subjekts in dem Kreise der leiblich-geistigen Attribute des Menschen mit dem Glauben an die sittliche Vergeltung der Taten in Einklang zu bringen, hat man wohl gefühlt. „Ist die Körperlichkeit nicht das Ich, sind Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen nicht das Ich, welches Ich soll dann durch die Werke, die doch das Nicht-Ich tut, berührt werden?" so fragt ein Mönch (ähnlich auch König Milinda oben S. 294). Buddha tadelt die Frage; mit seinen Gedanken, die unter der Herrschaft des Begehrens stehen, meine jener des Meisters Lehre überholen zu können (Saṃyutta Nikâya vol. III, p. 103, vgl. Majjhima Nik. vol. III, p. 19). Ein andres Mal weist Buddha ebensowohl den Ausdruck: ‚Wer etwas tut, der fühlt (Lohn und Strafe)', wie den Ausdruck: ‚Ein andrer tut (die Tat), ein andrer fühlt (Lohn und Strafe)' zurück; in der Mitte zwischen diesen beiden Enden halte sich die wahre Lehre: ‚Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen' u. s. w. (Saṃy. Nik. vol. II, p. 75 fg.; man vergleiche auch den Versuch des Milindapañha S. 46 fg., das Problem zu lösen.) Tatsächlich lässt sich übrigens der alte Buddhismus in dem Glauben, dass Lohn und Strafe unsrer Taten uns treffen, durch die metaphysische Frage über die Identität des Subjekts nicht beirren. Wenn uns in unsrem jetzigen Dasein dies oder jenes widerfährt, ist dies eine Folge davon, dass wir in einer vergangenen Existenz dies oder jenes getan haben: in diesem einfachen, allverständlichen Glauben wird, unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten, durchaus die Anschauung festgehalten, dass der, welcher eine böse Tat begeht, und der, welcher die Strafe dafür leidet, dieselbe Person ist (vgl. die oben S. 264 zitierte Stelle des Devadûtasutta).

Digitized by Google

Symbole der ruhelosen Bewegung in allem Dasein ergriffen. Darin aber unterscheidet sich das buddhistische Bild von dem des Herakleitos, dass der Buddhismus, jedem metaphysischen Interesse fremd, welches nicht in der Sorge um das eigene Heil wurzelt, in den Anschauungen des Wassers und der Flamme nicht die Bewegung allein, sondern vor allem die dem Menschenleben verhängnisvolle vernichtende Macht dieser Bewegung erfasst. Vier grosse Fluten gibt es, die zerstörend über die Menschenwelt hereinbrechen: die Flut der Lust, die Flut des Werdens, die Flut des Irrtums, die Flut des Nichtwissens. „Das Meer, das Meer: so spricht, ihr Jünger, ein Weltkind, das die Lehre nicht vernommen hat. Dies aber, ihr Jünger, ist es nicht, was in der Ordnung des Heiligen das Meer genannt wird; dies ist nur eine grosse Masse Wasser, eine grosse Wasserflut. Das Auge des Menschen ist das Meer, ihr Jünger; die sichtbaren Dinge sind das Wüten dieses Meeres. Wer die Meereswut der sichtbaren Dinge überwunden hat, von dem, ihr Jünger, heisst es: das ist ein Brahmane, der in seinem Innern das Meer des Auges mit seinen Wogen, seinen Strudeln, seinen Tiefen, seinen Ungeheuern durchschifft hat; er hat das Ufer erreicht; er steht auf festem Lande.“ (Es folgt dasselbe vom Meer des Gehörs und der andern Sinne.) „Also redete der Erhabene; als der Vollendete so geredet hatte, sprach der Meister weiter also:

„Hast du dies Meer mit seinen Wasserschlünden,
Voll Wogen, voll Tiefen, voll Ungeheuern
Durchschifft, dann ist Weisheit und Heiligkeit dein Teil;
Das Land hast du, du hast des Weltalls Ziel erreicht“ [1]).“

Kein andres Bild aber schickte sich dem Buddhismus so volkommen zum Ausdruck für die Natur des Seins, wie das Bild der Flamme, die in scheinbarer Sichselbstgleichheit verharrt und doch nur ein fortwährendes Sicherzeugen und

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 157.

Digitized by Google

Sichvernichten ist, und in der sich zugleich die Macht der quälenden, verzehrenden Glut verkörpert, die Feindin segensreicher Kühle, die Feindin von Glück und Frieden. „Wie, wo es Hitze gibt, auch Kühle gefunden wird, so muss, da es das dreifache Feuer gibt — das Feuer von Begierde, Hass und Verblendung — auch das Erlöschen des Feuers (Nirvâna) gesucht werden[1]." — „Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge steht in Flammen, u. s. w. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt; durch Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich[2]." — „Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt; die ganze Welt ist von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt[3]."

Wichtiger aber als die Verwendung des Vergleichs vom Feuer nach der ethischen Seite hin ist uns an dieser Stelle seine Heranziehung zur Verbildlichung der metaphysischen Natur des Seins als eines steten Prozesses. Erst jüngere Texte arbeiten diesen Vergleich zu völliger Klarheit durch; er selbst aber ist schon in den heiligen Schriften vorhanden, wenn man auch fühlt, wie der Gedanke hier noch mit dem Ausdruck zu kämpfen hat. Die Wesen gleichen einer Flamme; ihr Dasein, ihr Wiedergeborenwerden ist ein flammendes Sichanheften, Sichhineinfressen in den Brennstoff, den die Welt der Vergänglichkeit bietet. Wie die Flamme, am Winde haftend, vom Winde getragen, auch Fernes entzündet, so dringt das flammengleiche Dasein der Wesen im Augenblick der Wiedergeburt in weite Fernen; hier legt das Wesen den alten Leib ab, dort bekleidet es sich mit einem neuen Leibe. Dann trägt der Durst, der das Dasein ergriffen hält,

---

[1]) Buddhavaṃsa II, 12.
[2]) Mahâvagga I, 21. S. oben S. 208.
[3]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 133.

Digitized by Google

die Seele von einer Existenz zur andern, wie der Wind die Flamme trägt[1]).

In dem oben (S. 293) erwähnten Dialog „die Fragen des Milinda" wird das Problem der Identität oder Nichtidentität des Wesens in seinen verschiedenen Existenzen berührt. Der heilige Nâgasena sagt: es ist nicht dasselbe Wesen und es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen[2]). „Gib ein Gleichnis", spricht König Milinda. „Wie wenn ein Mann, o grösser König, eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die Nacht hindurch brennen?" — „Ja, Herr, sie würde die Nacht hindurch brennen." — „Wie nun, o grosser König, ist die Flamme in der ersten Nachtwache identisch mit der Flamme in der mittleren Nachtwache?" — „Nein, Herr." — „Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie identisch mit der Flamme in der letzten Nachtwache?" — „Nein, Herr." — „Wie denn aber, o grosser König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andre, in der mittleren Nachtwache eine andre, in der letzten Nachtwache eine andre?" — „Nein, Herr, an demselben Stoffe haftend hat sie die ganze Nacht gebrannt." — „So auch, o grosser König, schliesst sich die Kette von Wesenselementen (Dhamma) zusammen: das eine entsteht, das andre vergeht. Ohne Anfang, ohne Ende schliesst sich der Kreis; darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein andres Wesen, welches zuletzt von dem Erkennen umfasst wird[3])."

Sein, können wir sagen, ist der vom Kausalitätsgesetz beherrschte Prozess des in jedem Augenblick sich verzehrenden und neu erzeugenden Geschehens. Was wir ein beseeltes

---

[1]) Siehe den oben (S. 268) angeführten Dialog Buddhas und des Mönches Vaccha.

[2]) So schon der Saṃyutta Nikâya, vgl. oben S. 298 Anm. 3.

[3]) Der Sinn der letzten Worte ist nicht vollkommen klar. — Mit der ganzen Stelle vergleiche man das unten (S. 304) aus dem Saṃyutta Nik. (vol. II, p. 86) mitgeteilte Stück. Auch auf Majjhima Nik. vol. III, p. 273 kann verwiesen werden.

Digitized by Google

Wesen nennen, ist ein einzelnes Glied im Reiche dieses Geschehens, eine Flamme in diesem Feuermeer. Wie im Verzehren immer frischen Brennstoffs die Flamme sich erhält, so erhält sich im Zuströmen und Hinschwinden immer neuer Elemente aus dem Reiche der Sinnenwelt jene Verkettung von Wahrnehmen, Empfinden, Trachten, Leiden, die dem irrenden, durch den Schein ruhiger Sichselbstgleichheit getäuschten Blick als ein Wesen, als ein Subjekt sich darstellt.

Der Heilige. Das Ich. Das Nirvâna

Unter dem Baum der Erkenntnis sitzend spricht Buddha bei sich selbst: „Schwer wird es der Menschheit zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Und auch dies wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvâna“ (S. 139). Diese Worte zerlegen die Bahn, die das buddhistische Denken durchmisst, in ihre beiden natürlichen Hälften. Auf der einen Seite die irdische Welt, beherrscht vom Gesetz der Kausalität. Auf der andern Seite — ist es das Ewige? ist es das Nichts? Wir mögen zweifeln. Wir wissen bis jetzt nur, dass es das Reich ist, über welches das Gesetz der Kausalität keine Macht hat.

Unsre Darstellung folgt dieser klar vorgezeichneten Zweiteilung.

Aus den Flammen des Werdens, Vergehens, Leidens rettet sich der Erkennende an den Ort des „Erlöschens“ (Nirvâna)[1]), in die Stille ewigen Friedens. Das Treiben

[1]) Das Nirvâna wird in der Tat als ein Ort — d. h. natürlich unter dem Bilde eines Orts — gedacht, an dem der Erlöste weilt. In der stehenden Wendung anupâdisesâya nibbânadhâtuyâ parinibbâyi sind die beiden ersten Worte Lokative, nicht wie Childers (s. v. parinibbâyati) anzunehmen scheint, Instrumentale: „er

Digitized by Google

von Vorstellen, Empfinden, Denken, welches dem Alltagsmenschen den Wahn erweckt, als sei darin sein Ich zu finden, durchschaut er als das gleichgültige Spiel fremder Schattengebilde: „Das ist nicht mein; das bin ich nicht; das ist nicht mein Selbst.“ „Als die Stadt brannte, brannte nichts das sein war. Als das Land geplündert wurde, ward nichts geraubt das sein war[1].“ Er überwindet das Nichtwissen und befreit sich damit von den leidenvollen Früchten, welche nach dem Naturgesetz der Kausalität aus jenem erwachsen müssen. Er erkennt die vier heiligen Wahrheiten, und „indem er also erkennt und schaut, wird seine Seele erlöst von der Unreinheit des Begier, erlöst von der Unreinheit des Werdens, erlöst von der Unreinheit des Irrglaubens, erlöst von der Unreinheit des Nichtwissens. Im Erlösten erwacht das Wissen von seiner Erlösung; vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt: also erkennt er“. „Wie wenn, ihr Jünger, aus Oel und Docht erzeugt das Licht einer Oellampe brennte, aber niemand von Zeit zu Zeit Oel aufgösse und für den Docht sorgte: dann würde, ihr Jünger, da der alte Brennstoff verzehrt ist und neuer nicht hinzugetan wird, die Lampe aus Mangel an Nahrung erlöschen. So auch, ihr Jünger, wird in dem, der in der Erkenntnis von der Verderblichkeit aller Daseins-

---

ging in dem restlosen Nirvânaelemente (vgl. die Note von Car. Rhys Davids, Buddh. Psychology p. 166, über die asaṃkhatâ dhâtu; s. auch ebendas. 367 ff.) zum Nirvâna ein“. Den Beweis gibt Milindapañha p. 96, Divyâvadâna p. 314. Man vergleiche für die Auffassung des Nirvâna als eines Ortes noch Milindapañha p. 319; auch die in demselben Text (p. 268. 320) ausgesprochene Koordinierung des Nirvâna mit dem Raum (âkâsa), dem unentstandenen, unvergänglichen, unendlichen darf hier erwähnt werden. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, dass durch derartige Vorstellungsweisen die sogleich zu erörternde Frage, ob es sich bei dem Eingehen des Heiligen in das Nirvâna um eine höchste Seligkeit oder um das Nichts handelt, schlechterdings nicht berührt wird.

[1]) Jâtaka vol. V. p. 252 fg.

Digitized by Google

fesseln verharrt, der Durst (nach Dasein) aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben u. s. w. (vgl. S. 257). Das ist die Aufhebung des ganzen Reichs des Leidens[1]).“ Diese Aufhebung finden wir als das „Ende der Welt“ benannt — nämlich der Welt, nach deren Ende allein der Gläubige zu fragen hat: „Nicht kenne ich ein Ende des Leidens,“ sagt Buddha[2]), „wenn man nicht der Welt Ende erreicht hat. Aber ich verkündige euch, dass in diesem beseelten Leibe, der nur klaftergross ist, die Welt wohnt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Weg zur Aufhebung der Welt.“ Wer jenen Weg durchmessen hat, hat höchste Seligkeit erreicht. Mag diese Vorstellung der strengsten Folgerichtigkeit zuwiderlaufen, wie menschlich und natürlich ist sie doch, dass es eine Seligkeit der Erleuchtung, eine Seligkeit der Erlösung[3]) gibt — eine Seligkeit, die ihre Wurzeln nicht im Reich des Vergänglichen hat und die darum von allem irdischen Glück durch Weltweiten getrennt ist. „Seligkeit ist das Nirvâna, Seligkeit ist das Nirvâna,“ ruft Sâriputta aus, der Vornehmste aller Jünger. Und als man ihn fragt: „Wie kann hier Seligkeit sein, Sâriputta, da hier doch keine Empfindung ist?“ antwortet er: „Eben dies, o Freund, ist die Seligkeit, dass hier keine Empfindung ist[4]).“

Es ist klar, dass es sich hier um eine Seligkeit handelt, die dem Vollendeten, dem Ueberwinder schon hienieden zu teil wird. Mag sein äusseres Dasein noch in der Welt des Leidens befangen sein; er weiss, dass nicht er es ist, den

---

[1]) Saṃyutta Nik. vol. II, p. 86. Für „erlöschen“ ist das zu Nirvâna gehörige Verbum gebraucht.

[2]) Saṃyutta Nik. vol. I, p. 62.

[3]) sambodhasukhaṃ, vimuttisukhaṃ. Das Wort, das wir hier „Seligkeit“ übersetzen (sukhaṃ), ist dasselbe, das auch von Freude im vergänglichen Sinn gebraucht wird.

[4]) Anguttara Nikâya vol. V, p. 414 fg. Vgl. weiter Ang. Nik. vol. III, 342. 442 etc.

Digitized by Google

das Kommen und Gehen der Sankhâras berührt. Zu vielen Malen legt die buddhistische Spruchweisheit dem Heiligen, der noch auf Erden wandelt, auf das ausdrücklichste den Besitz des Nirvâna bei:

„Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgetan hat, der weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvâna, die ewige Stätte."

„Wer den unwegsamen, schweren Trugpfaden des Sansâra entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sich selbst versenkt, ohne Wanken, ohne Zweifeln, wer vom Haften am Irdischen gelöst das Nirvâna erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen[1])."

Es ist keine Antizipation, sondern der exakte Ausdruck des dogmatischen Gedankens, wenn nicht das Jenseits allein, das den erlösten Heiligen erwartet, sondern schon die Vollendung, deren er im Diesseits teilhaftig ist, als Nirvâna benannt wird. Was erlöschen sollte, ist erloschen, das Feuer der Begier, des Hasses, der Verblendung. In wesenloser Ferne liegt Fürchten wie Hoffen; das Wollen, das Sichanklammern an den Wahn der Ichheit ist überwunden, wie der Mann die törichten Wünsche der Kindheit von sich abwirft. Was macht es da, ob das vergängliche Dasein, dessen Wurzel vernichtet ist, noch auf Augenblicke oder auf Weltalter sein gleichgültiges Scheinleben fortsetzt? Will der Heilige schon jetzt diesem Dasein ein Ende machen, mag er es tun, aber die meisten harren aus, bis die Natur ihr

[1]) Suttasangaha fol. cû (Berliner MS.); Dhammapada 414. Die Prosatexte enthalten sehr zahlreiche ähnliche Aeusserungen. So richtet ein brahmanischer Asket an Sâriputta die Frage: „Nirvâna, Nirvâna, so sagt man, Freund Sâriputta. Was aber ist das Nirvâna, Freund?" „Der Untergang der Begier, der Untergang des Hasses, der Untergang der Verblendung: das, o Freund, wird Nirvâna genannt." — Gleich darauf folgt in derselben Weise die Frage: „Heiligkeit, Heiligkeit (arahatta), so sagt man" u. s. w. Die Antwort ist wörtlich der vorigen gleich (Saṃy. Nik. vol. IV, p. 251 fg.). Man vergleiche auch Anguttara Nik., Tika Nipâta 55 (Neumann, Buddh. Anthologie 125).

Digitized by Google

Ziel erreicht hat; von ihnen gelten die Worte, die Sariputta in den Mund gelegt werden: „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet. Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, bewusst und wachen Geistes[1])."

Will man also den Punkt genau bezeichnen, wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen hinzusehen — sei dies nun das ewige Sein oder das ewige Nichts —, sondern auf den Augenblick seines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erreicht hat: dies ist das wahre Nirvâna. Lässt wirklich der buddhistische Glaube das Dasein des Heiligen in das Nichts münden — ob er dies tat, werden wir sogleich fragen —, so ist doch ganz und gar nicht das Eingehen in das Nichts um des Nichts willen dem Buddhisten Gegenstand der Sehnsucht gewesen. Für ihn war das Ziel, wir müssen dies immer von neuem wiederholen, allein die Erlösung aus der leidenvollen Welt des Entstehens und Vergehens. Führte diese Erlösung in das Nichts hinüber, so sprach man darin — wenn man anders überhaupt hievon redete — nur die gleichgültige Konsequenz metaphysischer Erwägungen aus, welche der Annahme einer ewig sich gleichbleibenden seligen Existenz vielleicht entgegenstanden. Im religiösen Leben, in der Stimmung, welche in der alten buddhistischen Gemeinde herrschte, hat der Gedanke des Nichts keine Bedeutung gehabt[2]). „Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack

[1]) Milindapañha p. 45, vgl. Therag. 1002 fg.

[2]) Gegen die Vorstellung von einer die Seelen der Frommen erfüllenden Sehnsucht aus dem Sein hinaus in das Nichts dürfen wir uns auch auf das unverdächtige Zeugnis der Sânkhyadoktrin berufen, nach welcher „die Erfahrung lehrt, dass das Streben des erlösungsbedürftigen Menschen nicht auf die Vernichtung gerichtet ist" (Garbe, Die Sânkhyaphilosophie 324).

Digitized by Google

des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung[1]).“

Nicht wir sollen entdecken wollen, was in einem Glauben das Wesentliche ist; dies zu bestimmen sollen wir den Bekennern eines jeden Glaubens selbst überlassen, und die geschichtliche Forschung soll aufzeigen, wie sie es bestimmt haben. Hat man den Buddhismus als eine Religion des Nichts bezeichnet und ihn von hier aus als von dem Kernpunkt seines Wesens zu entwickeln versucht, so hat man es in der Tat erreicht, das, was für Buddha selbst und für die alte Gemeinde seiner Jünger die Hauptsache gewesen ist, ganz und gar zu verfehlen.

Ist der Heilige am Ziel seines irdischen Lebens angelangt, so gilt von ihm, was ein alter Text[2]) von Buddha sagt: „Der Leib des Vollendeten, ihr Jünger, besteht, abgeschnitten von der Gewalt, die zum Werden führt. Solange sein Leib besteht, so lange werden Götter und Menschen ihn schauen; zerbricht sein Leib, ist sein Leben abgelaufen, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr schauen.“ Während bei Wesen, die in der Seelenwanderung befangen sind, das Erkennen (viññâna), aus dem Sterbenden entweichend, den Keim eines neuen Daseins hervorbringt (S. 260), geht das Erkennen des sterbenden Heiligen ohne Rest unter. „Zerbrochen ist der Leib,“ sagt Buddha, als einer der Jünger in das Nirvâna eingegangen ist, „erloschen ist das Vorstellen; die Empfindungen alle sind dahin geschwunden. Die Gestaltungen haben ihre Ruhe gefunden; das Erkennen ist zur Rüste gegangen[3]).“

---

[1]) Es ist doch nur derselbe Gedanke, wenn es heisst: „Das Nirvâna ist es, in das sich der heilige Wandel hineinsenkt. Das Nirvâna ist sein Ziel. Das Nirvâna ist sein Ende.“ (Majjh. Nik. vol. I, p. 304.) Denn das Nirvâna wird nur erstrebt, weil und insofern es die Erlösung ist.

[2]) Brahmajâlasutta (Dîgha Nik. vol. I, p. 46).

[3]) Udâna VIII, 9.

Digitized by Google

Als der ehrwürdige Godhika sich selbst durch Oeffnen einer Ader den Tod gegeben hat, sehen die Jünger um seinen Leichnam eine finstere Rauchwolke sich nach allen Seiten hin und her bewegen. Sie fragen Buddha, was der Rauch bedeutet. „Das ist Mâra, der Böse, ihr Jünger," erwidert Buddha; „er sucht das Erkennen Godhikas des edlen: ‚Wo hat das Erkennen Godhikas des edlen seine Stätte gefunden?' Godhika aber der edle ist in das Nirvâna eingegangen; nirgends weilt sein Erkennen [1])."

* * *

Bedeutet dies Ende irdischen Daseins das Ende des Daseins überhaupt? Ist es das Nichts, welches den sterbenden Vollendeten in sein Reich aufnimmt?

Schritt für Schritt haben wir uns dieser Frage genähert.

Man hat gemeint, die Antwort schon in dem Wort Nirvâna, d. h. „Verlöschen", enthalten zu finden, mit welchem Wort der Buddhismus, offenbar einer damals weit verbreiteten Ausdrucksweise folgend, das höchste Ziel benannte. Es schien die nächstliegende Deutung, dass das Verlöschen ein Verlöschen des Daseins im Nichts ist. Gegen ein so kurzes Abtun der Frage aber wurden bald berechtigte Zweifel laut. Von einem Verlöschen liess sich ja auch da sprechen — und ist von den Indern unbestreitbar auch da gesprochen worden — wo das Sein nicht vernichtet war, sondern wo es von der Flammenglut des Leidens befreit den Weg zur kühlen Ruhe einer leidenlosen Seligkeit gefunden hatte [2]). Es war vor allen Max Müller, der

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 120 fg. (übersetzt von Windisch, Buddha und Mâra 113 fg.). Die Geschichte wird auch im Kommentar zum Dhammapada S. 255, sowie in Bezug auf den ehrwürdigen Vakkali im Saṃyutta Nik. vol. III, p. 123 fg. erzählt. Vgl. noch Anguttara Nikâya III, 89, 2; Suttanipâta v. 1111.

[2]) Wie durchaus allgemein Nirvâna in der Sprechweise jener Zeit das höchste Heil, ohne Beziehung auf Untergang der Existenz,

Digitized by Google

den Begriff des Nirvâna als der Vollendung des Daseins, nicht aber als seiner Aufhebung, mit warmer Beredsamkeit verteidigt hat[1]). Seine Meinung war, dass, wenn auch spätere buddhistische Metaphysiker unzweifelhaft im Nichts das höchste Ziel alles Strebens gesehen haben, doch die ursprüngliche Lehre Buddhas und der alten Gemeinde eine andre gewesen ist; für sie bedeutete das Nirvâna das Eingehen des Geistes zu einer seligen Ruhe, die von den Freuden der vergänglichen Welt so himmelweit entfernt ist wie von ihrem Leide. Würde nicht, so fragte Max Müller, eine Religion, die zuletzt beim Nichts anlangt, aufhören, eine Religion zu sein? Sie wäre nicht mehr, was jede Religion sein soll und sein will, eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen, sondern sie wäre ein trügerischer Steg, der plötzlich abbricht und den Menschen eben da, wo er das Ziel des Ewigen erreicht zu haben wähnt, in den Abgrund des Nichts hinabstürzen lässt.

Wir folgen dem grossen Forscher nicht darin, den

---

bezeichnete, geht sehr klar aus folgender Stelle hervor, in welcher die auf irdischen Genuss gerichtete Ansicht vom höchsten Gut besprochen wird: „Es gibt, ihr Jünger, manche Samanas und Brahmanen, welche also lehren und also glauben: Wenn das Ich mit den Genüssen aller fünf Sinne begabt und ausgestattet sich bewegt, dann hat dieses Ich, in der sichtbaren Welt weilend, das höchste Nirvâna erlangt." (Brahmajâlasutta, Dîgha Nik. vol. I, p. 36.) — Man vergleiche auch, wie die Jainas vom Nirvâna sprechen (Uttarâdhyayana, nach Jacobis Uebersetzung, Sacred Books XLV, 128, vgl. auch 212): „What is called Nirvâna, or freedom from pain, or perfection . . . it is the safe, happy, and quiet place which the great sages reach. . . . Those sages who reach it are free from sorrows, they have put an end to the stream of existence." Schliesslich weise ich auf die Aeusserungen des Mahâbhârata hin, die Dahlmann, Nirvâna 35 beibringt. Sie stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus wesentlich jüngerer Zeit als die altbuddhistische Literatur. An sich aber ist es durchaus glaublich, dass das Schlagwort Nirvâna der brahmanischen Spekulation ebenso früh, wenn nicht früher, geläufig gewesen ist als derjenigen der Sekten.

[1]) Einleitung zu Rogers, Buddhaghosha's Parables, S. XXXIX fg.

Digitized by Google

Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem in der Entwicklung der Religionen nachzuforschen. In der schwülen Stille Indiens werden und wachsen die Gedanken anders, als in der Luft des Westens. Vielleicht lässt sich dort verstehen, was hier schwer zu verstehen wäre; und sollten wir einen Punkt erreichen, der für uns das Ende des Verstehens bezeichnete, müssten wir doch auch das Unverstandene gelten lassen und der Zukunft warten, die uns der Lösung des Rätsels näher führen mag.

Die Untersuchungen Max Müllers, welchen damals nur ein Teil der in diesem Zusammenhang bedeutsamen Texte zu Grunde gelegt werden konnte, verfehlten nicht, in dem Lande, welches bis auf den heutigen Tag buddhistisches Wesen und Wissen am treusten bewahrt hat, in Ceylon, die Aufmerksamkeit auch der eingeborenen Gelehrten auf sich zu ziehen. Und so sind durch das Zusammenarbeiten trefflicher ceylonesischer Kenner der buddhistischen Literatur, wie namentlich des verstorbenen James d'Alwis, und europäischer Forscher, unter denen wir vor andern Childers, Rhys Davids und Trenckner zu nennen haben, die literarischen Materialien für die Erforschung des Nirvânadogmas reichlich zu Tage gefördert und scharfsinnig verwertet worden. Ich habe die Sammlungen, welche wir diesen Gelehrten verdanken, zu vervollständigen gesucht, indem ich die sämtlichen in den Reden Buddhas wie in den Schriften über das Gemeinderecht niedergelegten Zeugnisse des heiligen Pâlikanon einer Durchsicht unterworfen habe, der, wie ich hoffe, keine wesentlichere Aeusserung der alten Dogmatiker und geistlichen Poeten über das Nirvâna entgangen sein wird. Das Ergebnis aber, zu welchem diese Untersuchungen führten, war überraschend: in jener, wie es schien, zwingenden Alternative, dass nämlich das Nirvâna in der alten Gemeinde entweder als das Nichts oder als eine höchste Seligkeit verstanden worden sein muss, behielt weder die eine noch die andre Seite vollkommen Recht.

Versuchen wir, die Fragestellung, wie sie sich für die

Digitized by Google

buddhistische Dogmatik aus ihren eigenen Prämissen ergeben musste, und dann die Antwort, welche die Frage gefunden hat, zu entwickeln.

Eine Lehre, die hinter dem vergänglichen Dasein eine Zukunft der ewigen Vollendung erblickt, kann dies Reich des Ewigen kaum erst an dem Punkt, wo die Welt des Vergänglichen endet, anheben lassen, kann jenes dort kaum unvermittelt gleichsam aus dem Nichts hervorzaubern. Es muss im Reiche der Vergänglichkeit selbst, verhüllt vielleicht in keimhafter Verborgenheit, aber doch gegenwärtig, ein Element enthalten sein, das über Entstehen und Vergehen hinausreichend die Gewähr ewigen Seins in sich trägt. Dass da, wo die Forderungen der dialektischen Folgerichtigkeit durch Motive andrer Art durchkreuzt werden, das Denken diese Konsequenz zu vollziehen Anstand nimmt, ist möglich. Aber es ist wichtig, ehe wir jenen etwa vorhandenen Ablenkungen der logischen Konsequenz nachspüren, diese selbst, wie sie sich für das buddhistische Denken gestalten musste, ins Auge zu fassen.

Nun erscheint in der Dogmatik des Buddhismus die endliche Welt durchaus als auf sich selbst ruhend. Was wir sehen, was wir hören, unsre Sinne wie die Objekte, die ihnen gegenüberstehen, alles ist im Kreislauf des Entstehens und Vergehens begriffen; alles ist nur ein Dhamma, ein Sankhâra, und alle Dhamma, alle Sankhâra sind vergänglich. Woher dieser Kreislauf? Gleichviel woher; er ist da seit unabsehbarer Vergangenheit. Das Bedingte wird als Tatsache anerkannt; das Denken findet nirgends einen Antrieb, von ihm auf ein Unbedingtes, sagen wir in der Sprache der Upanishaden, auf das Brahma zurückzugehen. Wie wäre es auch anders möglich? Wo der Gegensatz des Vergänglichen und Ewigen zu der Höhe gesteigert ist, welche das indische Denken erreicht hat, lässt sich in der Tat kaum mehr eine Verbindung zwischen den beiden Seiten vorstellen. Hätte das Ewige, wie auch immer, an dem, was sich in der Welt des Vergänglichen zuträgt, einen

Digitized by Google

Anteil, so würde ein Schatten der Vergänglichkeit auf jenes zurückfallen. Damit aber verschwindet jeder Antrieb, für das Verständnis dieser Welt die Annahme eines Ewigen zu Hilfe zu rufen. Das Wandelbare, Bedingte lässt sich nur denken als bedingt durch ein andres Wandelbares, Bedingtes. Folgen wir allein der dialektischen Konsequenz, so kann man auf dem Boden dieser Weltanschauung nicht absehen, wie da, wo eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem sich selbst aufhebend abgelaufen ist, etwas andres übrig bleiben soll, als ein Vakuum.

Lässt nun der Buddhismus diese Konsequenz in der Tat gelten?

Wir müssen hier wenige Bemerkungen über die Schlagworte einschalten, welche die Texte in Bezug auf diese Fragen zu gebrauchen pflegen.

Nicht selten ist von dem Ewigen, Substantiellen in der Persönlichkeit, um dessen Anerkennung oder Leugnung es sich eben handelt, als von dem satta die Rede; wir können etwa übersetzen „Person". Die Nonne Vajirâ sagt zu Mâra: „Nur ein Haufen wandelbarer Gestaltungen (Sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person" (S. 297): nicht direkt eine Leugnung der Person, wohl aber die Verneinung des Glaubens, dass in der Welt, die von dem Treiben der Sankhâras erfüllt ist, eine Person zu finden sei.

Hervortretender noch als satta ist in der Ausdrucksweise der kanonischen Texte, wo sie sich mit den hier in Rede stehenden Problemen beschäftigen, jenes Wort, welches schon die früher von uns dargestellte brahmanische Spekulation zum eigentlichsten Ausdruck für das Ewige im Seelenwesen gestempelt hatte: Âtman, „das Selbst", „das Ich", im Pâlidialekt Attâ.

Diesen Ausdrücken ist noch ein dritter an die Seite zu stellen, die Bezeichnung Tathâgata, der „Vollendete". Tathâgata pflegt Buddha sich selbst in seiner Buddhawürde zu nennen (S. 144). Wenn nach der Wesenhaftigkeit und ewigen Fortdauer des Tathâgata gefragt wird, ist dies der

Digitized by Google

Frage nach der Wesenhaftigkeit und Fortdauer des Ich durchaus parallel; gibt es ein Ich, so muss unzweifelhaft die heilige, vollendete Persönlichkeit des Tathâgata das Ich sein, welches diesen Namen im höchsten Sinne verdient, welches das grösste Anrecht auf ewiges Sein in sich trägt.

Sehen wir nun zu, wie sich die Texte über das Ich, über den Vollendeten äussern.

„Da ging der Wandermönch[1]) Vacchagotta hin, wo der Erhabene verweilte. Als er zu ihm gelangt war, begrüsste er sich mit dem Erhabenen. Als er begrüssende, freundliche Rede mit ihm gewechselt hatte, setzte er sich zu seiner Seite nieder. Zu seiner Seite sitzend sprach der Wandermönch Vacchagotta zu dem Erhabenen also: ‚Wie verhält es sich, geehrter Gotama: ist das Ich (attâ)?'

„Da er also redete, schwieg der Erhabene.

„‚Wie denn nun, geehrter Gotama, ist das Ich nicht?'

„Und abermals schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Wandermönch Vacchagotta von seinem Sitz und ging davon.

„Der ehrwürdige Ânanda aber, als der Wandermönch Vacchagotta sich entfernt hatte, sprach bald zu dem Erhabenen also: ‚Warum, Herr, hat der Erhabene auf die Frage, welche der Wandermönch Vacchagotta tat, nicht geantwortet?'

„Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich?' geantwortet hätte: ‚Das Ich ist', so würde das, Ânanda, die Lehre der Samanas und Brahmanen, welche an die Unvergänglichkeit glauben[2]), bekräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich nicht?' geantwortet hätte: ‚Das Ich ist nicht', so würde das, Ânanda, die Lehre

[1]) Ein Mönch einer nichtbuddhistischen Sekte. Der hier übersetzte Dialog findet sich im Saṃyutta Nik. vol. IV, p. 400.

[2]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Unvergänglichkeit glauben, lehren, dass das Ich und die Welt unvergänglich sei" (Brahmajâlasutta).

Digitized by Google

der Samanas und Brahmanen, welche an die Vernichtung glauben[1]), bekräftigt haben. Wenn ich, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich?' geantwortet hätte: ‚Das Ich ist', hätte mir das wohl, Ânanda, gedient, in ihm die Erkenntnis zu wirken: Alle Wesenheiten (dhamma) sind Nicht-Ich?"

„Das hätte es nicht, Herr."

„Wenn ich aber, Ânanda, da der Wandermönch Vacchagotta mich fragte: ‚Ist das Ich nicht?' geantwortet hätte: „Das Ich ist nicht', so hätte das, Ânanda, nur gewirkt, dass der Wandermönch Vacchagotta aus Verwirrung in noch grössere Verwirrung gestürzt worden wäre: ‚Mein Ich, war es nicht früher? Jetzt aber ist es nicht mehr!'"

Man wird den Eindruck empfangen, dass, wer dies Gespräch verfasst hat, in seinem Denken der Konsequenz, welche auf die Leugnung des Ich hinweist, sehr nahe gekommen ist. Fast könnte man sagen, dass, wenn er diese Konsequenz nicht mit Bewusstsein hat aussprechen wollen, er sie doch in der Tat ausgesprochen hat. Vermeidet es Buddha, die Existenz des Ich zu verneinen, so tut er dies, um nicht einem beschränkten Hörer Anstoss zu geben. Aus der Abweisung der Frage jenes Mönchs meint man die Antwort herauszuhören, welche die Prämissen der buddhistischen Lehre so nahe legten: Das Ich ist nicht.

Noch deutlicher sind die folgenden Sätze eines andern Sutta[2]): „Wenn nun, ihr Jünger, ein Ich (attâ) und etwas dem Ich Zugehöriges (attaniya) in Wahrheit und Gewissheit nicht zu erfassen ist, ist dann nicht, ihr Jünger, der Glaube,

---

[1]) „Einige Samanas und Brahmanen, die an die Vernichtung glauben, lehren, dass die Person (satta) ist, und dass sie Vernichtung, Untergang und Aufhebung erleidet" (ebendas.). — Gemeint ist, dass das Ich, auch ohne von Sünden gereinigt zu sein, keine Seelenwanderung erleidet, sondern im Tode untergeht.

[2]) Alagaddûpamasutta, Majjh. Nik. Nr. 22 (vol. I, p. 138). „Nicht zu erfassen" heisst dort anupalabbhamâne. Das Sutta hat mit dem eben besprochenen Dialog viele Berührungspunkte.

Digitized by Google

der da sagt: ‚Dies ist die Welt, dies das Ich; dies werde ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar; so werde ich dort in Ewigkeit sein' — ist das nicht blosse leere Torheit?" „Wie sollte es nicht, Herr, blosse leere Torheit sein?"

Wer aber ein Ich für unerfassbar erklärte, kann, sollte man meinen, der Ueberzeugung, dass das Nirvâna die Vernichtung ist, kaum fern gestanden haben.

Wenn der Buddhismus sich doch zu dieser Ueberzeugung nicht bekannt hat, wird man, um dies zu verstehen, sich zunächst seiner scharfen Abneigung gegen alle Theorien erinnern müssen, welche über die eine grosse Tatsache des Weltleidens, das eine grosse Problem der Aufhebung dieses Leidens hinausgehen, um der metaphysischen Wissbegier zu schmeicheln, den Geist in „das Dickicht der Meinungen" (S. 232) von den letzten Prinzipien alles Seins hinauszulocken. Lehrt die Erforschung des Weltgeschehens, welches mit dem Weltleiden identisch ist, ein über Welt, Geschehen, Leiden erhabenes jenseitiges Sein nicht kennen, so zwingt sie doch ebensowenig ein solches Sein zu leugnen; das eine so gut wie das andre wäre eine jener Meinungen, welche die Gedanken nur verwirren und sie von der Richtung auf das Erlösungsziel ablenken. Nicht umsonst begnügt sich der zuletzt angeführte Text mit der Wendung, dass ein Ich „nicht zu erfassen ist" und vermeidet er die volle Verneinung. Ueber das alles liegt ferner die Vermutung nahe, dass noch Motive andrer Art dazu mitgewirkt haben, wenn man jene Verneinung, mochten auch entschlossenere Geister in ihr vielleicht die letzte Konsequenz der eigenen Gedankengänge erkennen, auszusprechen sich gescheut hat. War es denn nicht genug und übergenug der Hoffnungen und lieben Wünsche, von denen, wer dem Sakyasohn nachfolgen wollte, sein Herz zu lösen hatte? Warum dem Schwachen die schneidende Schärfe der Erkenntnis entgegenstellen: der Siegespreis des Erlösten ist das Nichts? Wohl durfte man für Wahrheit nicht Trug

Digitized by Google

geben, aber man durfte einen wohltätigen Schleier über das Bild der Wahrheit hüllen, deren Anblick dem Unbereiteten Verderben drohte. Was tat es auch? Blieb doch das, was das einzig Wertvolle für das Erlösungsstreben war, in voller Kraft bestehen, die Gewissheit, dass Erlösung nur da zu finden ist, wo Freude und Leid dieser Welt aufgehört hat. Wurde die Befreiung dessen, der von allem Endlichen sich zu lösen gewusst, eine vollkommenere, wenn man ihm die Einsicht aufzwang, dass es ausser dem Endlichen nur das Nichts gibt?

So fixierte sich die offizielle Kirchenlehre — vielleicht im Einklang mit dem wirklichen Sachverhalt — dahin, dass über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt hat[1]). Den rechten Jünger regt diese Frage nicht auf; er lässt sie liegen[2]).

Von den Texten, in welchen diese Ablehnung der Frage niedergelegt ist, sei hier der folgende Dialog im Auszuge mitgeteilt[3]):

Der ehrwürdige Mâlunkyâputta kommt zum Meister und spricht sein Befremden darüber aus, dass die Predigt des Meisters eine Reihe gerade der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet lässt. Ist die Welt ewig oder ist sie zeitlich begrenzt? Ist die Welt unendlich oder hat sie ein Ende? Lebt der vollendete Buddha (Tathâgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht

---

[1]) Der erste, der die richtige Deutung einer in diesem Zusammenhang bedeutsamen Textstelle gegeben und auf diese Abweisung der Frage nach der Fortdauer im Jenseits hingewiesen hat, ist, so viel ich weiss, V. Trenckner (Milinda P. 424). Es hat mir zur Freude gereicht, meine unabhängig von ihm festgestellte Auffassung durch das Urteil des trefflichen, nun lange hingegangenen dänischen Gelehrten bestätigt zu sehen.

[2]) Anguttara Nikâya vol. IV, p. 67—70.

[3]) Cûla-Mâlunkya-Ovâda (Majjhima Nikâya vol. I, p. 426). Vgl. Warren, Buddhism in translations p. 117.

Digitized by Google

fort? Dass dies alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn Buddha, wenn er kann, antworten. „Wenn aber jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiss ich nicht, das kenne ich nicht."

Wir sehen: die Frage nach dem Nirvâna wird von jenem Mönch so direkt wie möglich vor Buddha gebracht. Und was antwortet Buddha? Er sagt in seiner sokratischen Weise nicht ohne leise Ironie:

„Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mâlunkyâputta? Habe ich gesagt: komm, Mâlunkyâputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begrenzt oder unendlich ist, ob das Lebewesen mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?"

„Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, u. s. w.?

Auch dies muss Mâlunkyâputta verneinen.

Ein Mann, so redet Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiśya oder ein Śûdra ist" — oder wenn er sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wie der Mann heisst, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgross ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich ge-

Digitized by Google

troffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens[1]). „Deshalb, Mâlunkyâputta, was von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das lass offenbart sein."

Wir müssen diese in den heiligen Texten nicht selten wiederkehrende klare Entscheidung der Frage so hinnehmen, wie sie gegeben ist; sie bedarf keine Deutung und verträgt keine Deutelei. Die unter der alten Gemeinde zu Recht bestehende Lehre verlangte von ihren Bekennern ausdrücklich den Verzicht auf das Wissen vom Sein oder Nichtsein des vollendeten Erlösten.

Aber ausser dem, was als geltendes Dogma anerkannt war, gibt es hier noch ein Zweites, nach dem wir zu fragen haben. Wer wollte meinen, das Glauben und Hoffen des frommen Herzens ergründet zu haben, wenn er die Lehre kennt, welche die Kirche vorschrieb und der Gläubige gehorsam annahm? Konnte wirklich jene Ablehnung der Frage, welche das religiöse Bewusstsein nun einmal nicht aufhören kann immer und immer wieder zu stellen, das Bedürfnis nach einem Ja oder Nein aus den Geistern der Buddhajünger ausrotten? Gewiss durfte das Ja oder das Nein nicht als Lehre ausgesprochen werden; dies wäre ketzerischer Ungehorsam gegen das Wort des Meisters gewesen. Aber es konnte sich als Stimmung, als leiser Hauch

[1]) Der Wortlaut dieser hier im Auszuge gegebenen Stelle ist identisch mit dem oben S. 231 fg. Mitgeteilten.

Digitized by Google

von Licht oder Schatten, mehr fühlbar als aussprechbar zu erkennen geben; es konnte sich eben da, wo der aufrichtige Wille vorhanden war, getreu am Dogma zu halten, in einem unvorsichtigen Ausdruck, in einem Wort zu viel oder zu wenig verraten. In jenem Gespräch zwischen Buddha und Ânanda (S. 314 fg.) schien uns eine Spur davon enthalten, dass es Jünger Buddhas gegeben hat, welchen die Leugnung des Ich, die Leugnung einer ewigen Zukunft nicht fern lag. Aber eben der Umstand, dass die offizielle Dogmatik eine Entscheidung der Frage ablehnte, konnte hier zu einer weitaus grösseren Freiheit und Mannigfaltigkeit in den Lösungen, welche das individuelle Denken erreichte, führen, als sie bei Problemen, für die eine anerkannt orthodoxe Lösung feststand, denkbar gewesen wäre. Sollte jener Verneinung, von der wir meinten, dass auf sie die Konsequenz der Dialektik hindeutete, nicht auch eine Bejahung entgegengestanden haben? Mussten nicht Geister, in denen der alte Glaube an überweltliches, absolutes Sein nachklang, mussten nicht Gemüter, die vor dem Nichts zurückbebten, die von der Hoffnung ewigen Heils nicht lassen konnten, aus dem Schweigen Buddhas vor allem dies heraushören, dass ihnen zu glauben, zu hoffen nicht verboten war?

Mir scheint, dass sich unter den vielen Aeusserungen über diese Fragen, welche in dem grossen Komplex der heiligen Schriften zusammengeflossen sind, die Spuren solcher Stimmungen, wie ich sie hier zu bezeichnen versuchte, in der Tat deutlich erkennen lassen. Ja, ich möchte diese Spuren für so zahlreich und bestimmt halten, dass wir ein Vorwiegen der durch sie erwiesenen positiveren Denkrichtung in den Kreisen der alten Gemeinde wohl werden vermuten dürfen.

König Pasenadi von Kosala, so wird erzählt[1]), trat

[1]) Samyutta Nikâya vol. IV, p. 374 ff. Man vergleiche mit dem folgenden Gespräch das Aggivacchagottasutta, Majjh. Nik. Nr. 72 (übersetzt von Warren 123 fg.).

Digitized by Google

einst auf der Reise zwischen seinen beiden Hauptstädten mit der Nonne Khemâ, einer weisheitsberühmten Jüngerin Buddhas zusammen. Der König brachte ihr seine Verehrung dar und befragte sie über die heilige Lehre.

„Ist, o Ehrwürdige," fragt der König, „der Vollendete (Tathâgata) jenseits des Todes?"

„Der Erhabene, o grosser König, hat nicht offenbart, dass der Vollendete jenseits des Todes ist."

„So ist der Vollendete jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?"

„Auch dies, grosser König, hat der Erhabene nicht offenbart, dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist."

„So ist, Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, Ehrwürdige, der Vollendete jenseits des Todes noch ist er nicht?"

Die Antwort ist immer dieselbe: der Vollendete hat es nicht offenbart. Mit jener unbeholfenen Spitzfindigkeit, die dem Denken auf dieser Entwicklungsstufe eigen ist, bemüht sich der König, nicht nur die beiden nächstliegenden Alternativen von Sein und Nichtsein zu erschöpfen, sondern alle Fugen und Ritzen, durch welche der Sachverhalt sich dem Eingefangenwerden im logischen Netz entziehen könnte, zu verschliessen. Aber es ist vergeblich; der Erhabene hat es nun einmal nicht offenbart.

Der König ist erstaunt. „Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?"

„Lass mich," erwidert die Nonne, „dich hier selbst fragen, grosser König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, so antworte mir. Was meinst du, grosser König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der sagen könnte: so viele Sandkörner, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?"

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige."

Digitized by Google

„Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ozean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Mass Wasser, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Massen Wasser sind darinnen?"

„Den habe ich nicht, o Ehrwürdige."

„Und warum nicht? Der grosse Ozean ist tief, unermesslich, unergründlich. So auch, grosser König, wenn man das Wesen des Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit[1]) begreifen wollte: im Vollendeten wäre diese Körperlichkeit aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wäre sie abgehauen und beseitigt, so dass sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln kann. Der Vollendete, grosser König, ist frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ozean. Dass der Vollendete jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes zugleich ist und nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu."

„Pasenadi aber, der König von Kosala, nahm die Rede Khemâs, der Nonne, mit Freude und Beifall an, stand von seinem Sitz auf, neigte sich in Ehrfurcht vor Khemâ, der Nonne, umwandelte sie und ging davon"[2]).

Wir werden kaum irren, wenn wir in diesem Dialog eine merkliche Abweichung von der scharfen Linie, auf welcher sich der Gedankengang in dem oben mitgeteilten

---

[1]) Nachher wird dasselbe, was hier von der Körperlichkeit gesagt ist, in Bezug auf die vier andern Gruppen von Elementen, aus denen sich das irdische Wesen zusammensetzt (Gefühle, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen), wiederholt.

[2]) Der Text erzählt dann, wie der König bei einer späteren Gelegenheit die nämlichen Fragen an Buddha selbst richtete und von ihm Wort für Wort die gleiche Antwort erhielt wie hier von der Jüngerin Khemâ.

Digitized by Google

Gespräch Buddhas und des Mâlunkyâputta hält (S. 317 fg.), zu erkennen meinen. Zwar wird die Frage nach der ewigen Fortdauer des Vollendeten hier so wenig wie dort beantwortet, aber warum kann sie nicht beantwortet werden? Des Vollendeten Wesen ist unergründlich tief, wie das Meer; das irdisch-menschliche Denken kann mit den Bestimmungen, über die es gebietet, solche Tiefe nicht ausschöpfen [1]). Wer Prädikate wie Sein und Nichtsein, gut genug für das Endliche, Bedingte, auf das schlechthin Unbedingte anwendet, der gleicht einem Mann, welcher den Sand am Ganges, die Tropfen im Meere zu zählen versucht [2]).

Wird die Abweisung der Frage, ob der Vollendete ewig lebt, so motiviert, ist dann diese Motivierung nicht selbst eine Antwort, ein Ja? Kein Sein im gewöhnlichen Sinn, aber doch sicher kein Nichtsein: ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat, auf das keine Reihe von Schlussfolgerungen als auf ihr notwendiges Ende und Ziel hinweist, und das doch dem ewigkeitsdurstigen Ahnen in geheimnisverhüllter Herrlichkeit entgegenleuchtet.

Wir schliessen hier noch ein zweites Textstück [3]) an,

---

[1]) Wenn dieser Gedanke sich mit modernen Auffassungen über die aus der Natur unsres Erkenntnisvermögens folgende Unlösbarkeit gewisser Probleme berührt, so ist es doch wichtig zu beachten, wie die buddhistische Vorstellung durch die Färbung, die sie trägt, den Abstand der geschichtlichen Umgebungen, aus denen sie stammt, von unsrer Welt fühlbar macht. Die Unerreichbarkeit gewisser Erkenntnisse wird hier nicht etwa durch die Untersuchung unsres Intellekts erwiesen, sondern sie wird durch Gleichnisse — vom Sand am Ganges, vom Wasser im Ozean — der gläubigen Anerkennung empfohlen. Und an sich unerreichbar sind jene Erkenntnisse auch im Grunde gar nicht: Buddha besitzt sie, aber er hat es nicht für heilsam gehalten sie zu offenbaren (S. 231).

[2]) „Kein Mass kann den bemessen, der hingegangen ist. Von ihm zu reden gibt es kein Wort. Da alle Daseinsformen (dhamma) aufgehoben sind, sind auch alle Pfade der Rede aufgehoben." Sutta Nipâta 1076.

[3]) Samyutta Nikâya vol. III, p. 109 fg.; vgl. Warren a. a. O. 138.

Digitized by Google

welches eine ähnliche Stellung zu der Frage einnimmt, wie das zuletzt mitgeteilte.

„Zu dieser Zeit hatte ein Mönch mit Namen Yamaka die folgende ketzerische Meinung gefasst: ‚Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der alle Unreinheit von sich abgetan hat, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes.'"

Wer als das Ziel, zu welchem der buddhistische Glaube den Vollendeten gelangen lässt, schlechthin das Nichts nennt, kann aus dieser Stelle entnehmen, dass der Mönch Yamaka eben diese Meinung vertrat und dass er sich dadurch der Ketzerei schuldig gemacht hat.

Der ehrwürdige Sâriputta unternimmt es ihn zu belehren.

„Was meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete (Tathâgata) identisch mit der Körperlichkeit (d. h. stellt Buddhas Körper sein wahres Ich dar)? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„Ist der Vollendete identisch mit den Empfindungen? den Vorstellungen? den Gestaltungen? dem Erkennen? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„Was meinst du, Freund Yamaka, ist der Vollendete in der Körperlichkeit (.. den Empfindungen u. s. w.) enthalten? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„Ist der Vollendete von der Körperlichkeit geschieden? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„Was meinst du, Freund Yamaka, sind Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen (in ihrer Gesamtheit) der Vollendete? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„Was meinst du, Freund Yamaka, körperlos, empfin-

Digitized by Google

dungslos, vorstellungslos, gestaltungslos und erkenntnislos: ist das der Vollendete? Siehst du es also an?"

„Das tue ich nicht, Freund."

„So ist also, Freund Yamaka, schon hier in der sichtbaren Welt der Vollendete für dich nicht in Wahrheit und Wesenhaftigkeit zu erfassen. Hast du da ein Recht also zu sprechen: ‚Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, dass ein Mönch, der alle Unreinheit von sich abgetan hat, wenn sein Leben zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, dass er vergeht, dass er nicht ist jenseits des Todes?'"

„Dies war zuvor, Freund Sâriputta, die ketzerische Meinung, welche ich Unwissender hegte. Jetzt aber, wo ich den ehrwürdigen Sâriputta habe die Lehre verkünden hören, ist die ketzerische Meinung von mir gewichen, und ich habe die Lehre erkannt."

So werden alle Versuche, das Ich des Vollendeten dialektisch zu bestimmen, zurückgewiesen. Es ist gewiss nicht die Meinung, dass irgend ein andrer solcher Versuch der richtige sein würde, aber von Sâriputta verborgen gehalten wird, und ebensowenig soll das Unzutreffende aller dieser Lösungsversuche zu verstehen geben, dass der Vollendete überhaupt nicht ist. Das Denken, will Sâriputta sagen, ist hier an einem unergründlichen Geheimnis angelangt. Nach Enthüllung soll es nicht verlangen; der Mönch, der nach seiner Seelen Seligkeit strebt, hat anderm nachzuforschen.

Wer auf eine ewige Zukunft scharf und klar verzichtete, würde anders reden; hinter den Schleier des Mysteriums flüchtet sich das Verlangen, vor dem Denken, welches ein ewiges Sein als ein begreifliches hinzunehmen zögert, die Hoffnung auf ein Sein, das höher als alles Begreifen ist, zu retten [1]).

[1]) Hier ist auch Udâna VIII, 10 zu erwähnen. Buddha spricht von einem heiligen Jünger, der in das Nirvâna eingegangen ist. Wie des erloschenen Feuers Weg unerkennbar ist, so „ist es nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen, die über die Fessel

Digitized by Google

Die Bestimmungen, welche man einem solchen Sein beilegen darf, sind selbstverständlich ausschliesslich negativ. „Es gibt, ihr Jünger, eine Stätte, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Licht noch Luft, nicht Raumunendlichkeit noch Vernunftunendlichkeit noch Nichtirgendetwasheit noch die Aufhebung zugleich von Vorstellen und Nichtvorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beides Sonne und Mond. Das heisse ich, ihr Jünger, weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende“ [1]). „Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben“ [2]).

Scheinbar klingen diese Worte so, als hörten wir die Denker der Upanishaden vom Brahma reden, dem Ungeborenen, Unvergehenden, das nicht gross, nicht klein ist, dessen Name ist „Nein, nein“, weil kein Wort sein Wesen erschöpfen kann. Und in der Tat sind wir eben hier an den Ort gelangt, an welchem der alte Gedanke des Brahma im Reich des buddhistischen Denkens zur Erscheinung kommt, so weit er dort überhaupt zur Erscheinung kommen kann: kein Zweifel, dass die Idee des Nirvâna aus der des

---

und Flut der Lüste hinausgedrungen sind, die unwandelbare Seligkeit (sukham) erreicht haben“. Hätten wir nichts als diese Aeusserung, würden wir gewiss aus ihr kurz und einfach auf den Glauben an ewige Seligkeit der Erlösten schliessen. Im Zusammenhang alles andern möchte ich ihren Inhalt doch vielmehr dahin deuten, dass die zwischen oder über Positivem und Negativem schwimmende Unbestimmtheit der Idee der seligen Leidensbefreiung hier nicht eigentlich preisgegeben werden soll, freilich zugleich eine mehr zum Positiven neigende Richtung des Gedankens und Gefühls sich verrät.

[1]) Udâna VIII, 1. Man vergleiche auch ebendas. I, 10 und aus der Literatur der Jainas Stellen wie Âyâranga Sutta I, 5, 6 (Sacred Books XXII, 52).

[2]) Udâna VIII, 3; Itivuttaka 43.

Digitized by Google

Brahma erwachsen ist[1]). Aber doch welche Kluft liegt zwischen beiden. Dem brahmanischen Denker ist das Brahma, das ungeschaffene, ewige eine so gewisse Realität, dass die Realität alles Geschaffenen darüber verblasst; aus dem Ungeschaffenen allein kommt dem Geschaffenen Dasein und Leben. Wenn aber der Buddhist vom Nirvâna redet, so haben die Worte: „Es gibt ein Ungeschaffenes" von bestimmtem Inhalt nur diesen, dass das Geschaffene vom Leiden des Geschaffenseins sich erlösen kann[2]) — es gibt

[1]) Vgl. Dahlmann, Nirvâna 23 fg., 114 fg. Besonders deutlich tritt der Zusammenhang von Brahma und Nirvâna hervor, wenn von der anupâdisesâ nibbânadhâtu (wie es scheint, ist als richtige Form anupadhisesâ nibb. anzunehmen; vgl. den Exkurs in der ersten Auflage dieses Buchs S. 438 ff.) „dem von Bestimmungen freien Nirvânaelement" die Rede ist, ganz wie in der Vedântalehre das Brahma vermöge der Upâdhis (Bestimmungen) in der Gestalt der Sinnenwelt, der individuellen Seelen erscheint, in seinem eigenen, wahren Sein aber frei von Upâdhis verharrt (Deussen, System des Vedânta 327). Jener Ausdruck anupâdisesâ nibbânadhâtu könnte dem Nirvâna eine ähnliche Rolle als einer vermittelst der Upâdhis sich zum Weltdasein entfaltenden, in sich selbst aber von Upâdhis freien Allsubstanz zuzuweisen scheinen. Doch dürfen wir offenbar dem Buddhismus eine derartige Auffassung des Nirvâna nicht wirklich zuschreiben; jener Terminus ist offenbar ein aus vorbuddhistischer Spekulation fertig herübergenommenes festes Element. Vgl. Dahlmann 11—16. — Von der Beweisführung O. Schraders (Ueber d. Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvîras und Buddhas, S. 4 fg.) dafür, dass der Buddhismus gegenüber der Welt des Werdens und Vergehens ein Absolutes-Selbst-Nirvâna gelehrt habe, kann ich mich nicht überzeugt bekennen. Die buddhistische Entscheidung oder vielmehr Nichtentscheidung der betreffenden Frage, jene eigenartige, in der Mitte schwebende Auffassung des ganzen Problems scheint mir nur auf Grund der hier beigebrachten Materialien erkannt werden zu können.

[2]) Im Dhammapada (v. 383) heisst es: „Wenn du den Untergang der Sankhâra erkannt hast, kennst du das Ungeschaffene." Max Müller (Introduction l. c., p. XLIV) knüpft an diese Worte die Bemerkung: „This surely shows that even for Buddha a something existed which is not made, and which, therefore, is imperishable and eternal." Mir scheint, dass wir in dem Spruch auch einen andern

Digitized by Google

einen Weg aus der Welt des Geschaffenen hinaus in das unergründliche Dunkel der Unendlichkeit. Führt er zu höchstem Sein? Führt er in das Nichts? Der buddhistische Glaube hält sich auf der Messerschneide zwischen beidem. Das Verlangen des nach Ewigem trachtenden Herzens hat nicht Nichts, und doch hat das Denken kein Etwas, das es festzuhalten vermöchte. In weitere Ferne konnte der Gedanke des Unendlichen, Ewigen dem Glauben nicht entschwinden, als hier, wo er, ein leiser Hauch, im Begriff sich in das Nichts zu tauchen, dem Blick zu entfliehen droht.

Ich schliesse mit einigen Sätzen aus den altbuddhistischen Spruchsammlungen. Fügen sie auch dem Gesagten begrifflich nichts Neues hinzu, so werden sie doch deutlicher als alle abstrakten Entwicklungen zeigen, welche Töne im Kreise der alten Mönchsgemeinde zu klingen anhoben, wenn die Saite des Nirvâna berührt wurde, wenn dem Gedanken jene Idee erschien, die jenseits von Sein und Nichtsein in rätselhafter Ueberhöhe schwebt.

„Erheben sich die Wogen, die furchtbaren, wo finden die von den Wassern Umringten, die von Alter und Tod Bedrängten eine Insel? Das verkünde ich dir, o Kappa."

„Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige: das Nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod."

„Versenkten Geistes die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirvâna, die Weisen, den Gewinn, über den kein andrer Gewinn geht."

„Hunger ist die schwerste Krankheit; die Sankhâra

Sinn finden können und, wenn wir ihn im Zusammenhang der buddhistischen Weltauffassung erwägen, einen andern Sinn finden müssen: Lass dein einziges Ziel sein, das Aufhören der Vergänglichkeit zu erkennen. Kennst du das, hast du die höchste Erkenntnis. Lass andre dem Ungeschaffenen nachtrachten auf ihren Irrwegen, die sie über das Reich des Geschaffenen nie hinausführen werden. Für dich bestehe die Erlangung des Ungeschaffenen darin, dass du das Aufhören des Geschaffenen erreichst.

Digitized by Google

sind das schwerste Leid; dies erkennend wahrhaftig erlangt man das Nirvâna, die höchste Seligkeit."

„Die Weisen, die keinem Wesen ein Leid tun, die ihren Leib im Zaume halten immerdar, sie wandeln zu der ewigen Stätte; wer dorthin gelangt ist, weiss von keinem Leid."

„Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddhas Lehre hält, er wende sich zu dem Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit" [1]).

[1]) Suttanipâta 1093. 1094, Dhammapada 23. 203. 225. 368.

Digitized by Google

Drittes Kapitel

Der Satz vom Wege zur Aufhebung des Leidens

Pflichten gegen den Nächsten

Indem wir dem Wege folgten, den die Glaubensregel der vier heiligen Wahrheiten vorzeichnet, haben wir, dem zweiten und dritten dieser Sätze entsprechend, entwickelt, was sich als die Metaphysik des Buddhismus bezeichnen liesse: das Bild der in die Verkettung der Kausalität gebannten Welt, des leidenvollen Diesseits, und das Bild des Jenseits, in dem Werden und Vergehen zur Ruhe gekommen, die Flamme des Leidens erloschen ist. Der vierte Satz der heiligen Wahrheiten lehrt den Weg kennen, der aus der Welt in das Reich der Erlösung hinüberführt; man kann den Kreis von Gedanken, auf welche er hindeutet, die Ethik des Buddhismus nennen [1]).

[1]) Gliedert man die Darstellung des Buddhismus nach den beiden Kategorien, auf welchen schon die Einteilung der heiligen Texte beruht, von Dhamma und Vinaya, d. h. etwa von Lehre und Ordnung, so muss die Ethik nach buddhistischer Auffassung zur „Lehre" gestellt werden. Die heiligen Wahrheiten, welche als der kürzeste Ausdruck der Lehre zu gelten haben, schliessen im letzten der vier Sätze die Ethik in sich, und überhaupt haben die in das ethische Gebiet fallenden Gedankenkreise durchweg im „Korb der Lehre", d. h. in dem Komplex der auf den Dhamma bezüglichen heiligen Texte ihren Platz gefunden. Die der „Lehre" gegenübergestellte „Ordnung" ist nicht in ethischem, sondern in rechtlichem Sinne zu verstehen; es ist die Ordnung für das Gemeindeleben des Mönchs- und Nonnenordens.

Digitized by Google

„Dies, ihr Mönche," so lautet dieser Satz, „ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Inhalt und Farbe empfangen die hier aufgeführten Begriffe aus den vielen Lehrreden Buddhas, in welchen der zur Erlösung führende Heilsweg beschrieben wird. Der scholastische Apparat, von dem das indische Denken sich nun einmal nicht losmachen kann, wird nicht gespart. Alles hat seinen feststehenden, immer wiederkehrenden Ausdruck. Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl: es gibt ein vierfaches Vorwärtsstreben, es gibt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddhas wissen, wie sich jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl entfaltet [1]).

Wertvoller als diese Scholastik sind für das Verständnis davon, wie das Sittliche sich der buddhistischen Auffassung darstellte, die schönen Sprüche der poetischen Sammlungen, dazu Fabeln und Gleichnisse, vor allem aber die Idealgestalt Buddhas selbst, wie die fromme Phantasie seiner Jünger sie gebildet hat. Nicht in seinem letzten Erdendasein allein, sondern in Hunderten vergangener Existenzen hat er unablässig allen Vollkommenheiten, die ihn der höchsten Buddhawürde näher führten, nachgetrachtet und in zahllosen Handlungen unbesieglicher Willensstärke und aufopfernder Entsagung ein Vorbild für seine Gläubigen geschaffen. Die Züge, aus welchen dies ethische Ideal gebildet ist, lassen selbstverständlich auf Schritt und Tritt den mönchischen Charakter der buddhistischen Sittlichkeit empfinden. Das wahre heilige Leben ist das Leben des

[1]) Samyutta Nikâya vol. V, p. 109.

Digitized by Google

Mönchs; das weltliche Leben ist ein unvollkommenes, notwendig unbefriedigtes, die Vorstufe der Schwachen. Die Grundforderung aber für den Mönch heisst nicht: du sollst in dieser Welt leben und diese Welt gestalten zu einer solchen, die des Lebens wert ist — sondern sie heisst: du sollst dich von dieser Welt lösen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass jeder Versuch, in jenen Aufzählungen moralischer Begriffe samt Sprüchen und Erzählungen eine förmliche, zusammenhängende Sittenlehre zu entdecken, verfehlt sein würde. Immerhin finden sich doch in den heiligen Texten Aeusserungen, welche einen bestimmten Weg des Denkens durch das weite Gebiet des sittlichen Tuns und Lassens, eine Sonderung dessen, was zur Seligkeit und Erlösung dient, in gewisse Hauptgruppen andeuten. Vor allem kehren stehend drei Kategorien gewissermassen als die Ueberschriften von drei Kapiteln der Ethik wieder: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit [1]). In der Erzählung von Buddhas letzten Reden wird zu wiederholten Malen die Predigt, in der er die Lehre vom Wege des Heils zusammenfasst, mit den Worten beschrieben: „Dies ist Rechtschaffenheit. Dies ist Sichversenken. Dies ist Weisheit. Von Rechtschaffenheit durchdrungen ist Versenkung fruchtbar und segensreich; von Versenkung durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von aller Unreinheit erlöst, von der Unreinheit der Begier, von der Unreinheit des Werdens, von der Unreinheit des Irrglaubens, von der Unreinheit des Nichtwissens.“ Jene drei Gebiete sittlichen Lebens [2]) werden mit den Stationen

---

[1]) Die Pâliausdrücke sind: sîla, samâdhi (oder citta), paññâ. Die naheliegende Erwartung, dass für die Behandlung dieses Gebiets in den heiligen Texten vor allem die achtfache Gliederung des „heiligen achtteiligen Pfades“ massgebend zu sein hätte, bestätigt sich nicht.

[2]) Das dritte wird dabei in eine Anzahl Unterabteilungen zerlegt. Rathavinitasutta (Majjh. Nik. Nr. 24). — Es sei hier auch auf die

Digitized by Google

einer Reise verglichen; das Ziel der Reise ist die Erlösung. Die Grundlage von allem ist Rechtschaffenheit des Wandels, aber auch umgekehrt empfängt die äussere Rechtschaffenheit erst von der frommen Weisheit ihre Vollendung. „Wie man mit der Hand die Hand, mit dem Fuss den Fuss wäscht, so wird auch Weisheit durch Rechtschaffenheit geläutert, und Rechtschaffenheit wird durch Weisheit geläutert. Wo Rechtschaffenheit, da Weisheit; wo Weisheit, da Rechtschaffenheit. Und des Rechtschaffenen Weisheit, des Weisen Rechtschaffenheit gilt in der Welt von aller Rechtschaffenheit und aller Weisheit am höchsten“ [1]).

Als der Grund, auf welchem Wesen und Kraft des sittlichen Gebotes ruht, kann dem buddhistischen Denken selbstverständlich ebensowenig der Wille eines höchsten Gesetzgebers und Herrschers im Reiche der sittlichen Welt erscheinen, wie etwa ein kategorischer Imperativ irgendwelcher Art. Vielmehr beruht der unterscheidende Vorzug des sittlichen Handelns gegenüber dem unsittlichen durchaus auf dem Ertrag für den Handelnden selbst, welcher naturnotwendig an die eine und die andre Handlung geknüpft ist. Hier Lohn — dort Strafe. „Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fusse des Zugtiers. Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht“ [2]). „Ein Landmann, der ein fruchtbares Feld sähe und keinen Samen darauf streute, würde nicht nach Frucht trachten. Also auch ich, der ich nach dem Lohn guter Werke begehre, wenn ich ein herr-

---

im Gaṇakamoggallânasutta (ebendas. Nr. 107) dargestellte „Stufenfolge der Uebung, Stufenfolge des Tuns, Stufenfolge des Fortschritts“ in der geistlichen Lehre und Ordnung hingewiesen. Sie beginnt mit den elementaren Betätigungen der Rechtschaffenheit, des korrekten Benehmens, und schreitet durch Uebungen der Wachsamkeit zu den Versenkungen und der Erlösung fort.

[1]) Soṇadaṇḍa Sutta (Dîgha Nikâya vol. I, p. 124).

[2]) Dhammapada 1. 2.

Digitized by Google

liches Feld des Handelns sähe und nicht Gutes täte, würde nicht nach dem Lohn der Werke trachten“ [1]). So empfängt das Sittliche seinen Wert allein daher, dass es Mittel zum Zweck ist, im kleinen das Mittel zu den geringen Zielen glücklichen Lebens hienieden oder in künftigen Daseinsformen, im grossen das Mittel zu dem höchsten, absoluten Ziel der Erlösung.

Bleiben wir nun zunächst bei der Forderung stehen, die der Buddhismus zur Voraussetzung und Vorstufe aller höheren sittlichen Vollkommenheit macht, dem Gebot der „Rechtschaffenheit“, so finden wir den Inhalt dieses Gebotes in einer Reihe durchweg negativer Bestimmungen ausgedrückt. Rechtschaffen ist, wer sich in Wort und Tat von allem Unreinen fern hält. In den verschiedenen Reihen von Verboten, zu welchen diese Forderung in den heiligen Texten auseinandergelegt wird, tritt besonders ein Komplex von fünf Ordnungen in den Vordergrund, deren stete Befolgung die „fünffache Rechtschaffenheit“ ausmacht. Ihr Inhalt ist:

1. kein lebendes Wesen zu töten [2]);
2. sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen;
3. nicht die Gattin eines andern zu berühren;
4. nicht die Unwahrheit zu reden;
5. nicht berauschende Getränke zu trinken [3]).

---

[1]) Cariyâ Piṭaka I, 2.

[2]) Bis zu welchem Extrem der Buddhismus und überhaupt die indische Anschauung die Rücksicht auf das Leben auch des kleinsten Tieres zu treiben gebietet, ist bekannt. Zahlreichen Vorschriften für das tägliche Leben der Mönche liegt diese Rücksicht zu Grunde. Wasser, in dem animalisches Leben irgendwelcher Art enthalten ist, darf ein Mönch nicht trinken und es ebensowenig auf Gras oder Lehm ausgiessen (Pâcittiya 20. 62). Als Mönche sich seidene Decken zu verschaffen suchen, murren die Seidenweber und sprechen: „Unser Unglück ist es, unser Missgeschick ist es, dass wir um des Lebensunterhalts willen, um unsrer Weiber und Kinder willen viele kleine Tiere töten müssen.“ Und Buddha verbietet den Mönchen mit Rücksicht hierauf den Gebrauch seidener Decken (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 224).

[3]) Die vier ersten Verbote finden sich genau übereinstimmend

Digitized by Google

Für Mönche tritt statt des dritten dieser Sätze das Gebot absoluter Keuschheit ein, und es kommt für sie eine grosse Reihe anderweitiger Verbote hinzu, in denen die Enthaltung von weltlichen Bequemlichkeiten und Lustbarkeiten, von aller irdischen Vielgeschäftigkeit wie von allem Sichgehenlassen ihnen zur Pflicht gemacht wird. In den ausführlicheren Auslassungen, die den einzelnen Verboten beigefügt sind[1]), ist nicht selten die Schranke des bloss Negativen durchbrochen. Es konnte ja nicht anders sein, als dass, gleichviel ob das Grundprinzip der buddhistischen Ethik die Sittlichkeit als eine positiv gestaltende Macht zu verstehen erlaubte oder nicht, doch für das lebendige sittliche Bewusstsein das „du sollst nicht" sich auf Schritt und Tritt in ein „du sollst" umsetzen musste. So finden wir gleich das erste jener Verbote, das des Tötens, in einer Weise ausgeführt, die hinter der christlichen Auffassung jenes Gebotes, „das zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht töten", kaum zurückbleibt. „Wie ist ein Mönch der Rechtschaffenheit teilhaftig?" fragt Buddha und beginnt dann selbst die Beantwortung dieser Frage in folgenden Sätzen: „Ein Mönch lässt davon ab, lebende Wesen zu töten; er enthält sich der Tötung lebender Wesen. Er legt den Stab nieder; er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig; freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen. Das ist ein Teil seiner Rechtschaffenheit." Aus dem Verbot des Verleumdens wird in jener selben Rede Buddhas in folgender Weise ein positiver Inhalt entwickelt: „Er lässt von verleumderischem Wort ab; er enthält sich verleumderischen Wortes. Was er hier gehört hat, sagt er nicht dort wieder, um jene von diesen zu trennen; was er dort gehört hat, sagt er nicht hier wieder, um diese von

auch bei den Brahmanen und den Jainas. Sie scheinen brahmanischen Ursprungs zu sein. Vgl. Jacobi, Sacred Books XXII, p. XXII fg.

[1]) Man vergleiche den umfänglichen hierher gehörigen Abschnitt im Sâmaññaphala Sutta (der Predigt von dem Lohn des Asketentums; Dîgha Nikâya Nr. 2).

Digitized by Google

jenen zu trennen. Er ist der Getrennten Vereiner und der Vereinten Befestiger. Der Eintracht freut er sich; die Eintracht pflegt er; an der Eintracht hat er seine Wonne; des eintrachtschaffenden Wortes Redner ist er. Auch dies ist ein Teil seiner Rechtschaffenheit."

Bei allem bleibt es doch wahr, dass die Verbote weit die Gebote überwiegen; der Kreis des Gebotenen geht nur an wenigen Stellen über das hinaus, was in dem stillen Einfluss, den gute Menschen auch ohne zu handeln durch ihr blosses Dasein üben, von selbst enthalten ist. Wie es vor allem der weiblichen Natur eigen ist, solchen Einfluss auch schweigend um sich zu verbreiten, werden wir dem Typus der Sittlichkeit, welcher im Buddhismus zur Erscheinung kommt, einen Zug des Weiblichen beizulegen wohl berechtigt sein.

Man hat, indem man bemüht war, den Buddhismus dem Christentum anzunähern, als den Kern frommer Sittlichkeit des Buddhisten erbarmende Liebe gegen alle Wesen hingestellt. Darin liegt etwas Wahres. Aber die innerliche Verschiedenheit der beiden sittlichen Potenzen lässt sich doch nicht übersehen. Die Sprache des Buddhismus hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, welcher jenes Loblied des Paulus gilt, der Liebe, die grösser ist als Glaube und Hoffnung, ohne die auch wer mit Menschen- und Engelzungen redete, ein tönend Erz wäre oder eine klingende Schelle; und so haben die Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus nicht ihresgleichen. Man kann sagen, dass die Liebe, wie sie sich in der buddhistischen Sittlichkeit darstellt, in ähnlicher Weise, zwischen Negativem und Positivem schwebend, sich der christlichen Liebe annähert, ohne sich doch mit ihr zu berühren, wie die Seligkeit des Nirvâna, von der christlichen Idee der Seligkeit im Grunde durchaus verschieden, doch zu ihr, wie wir sahen, in gewisser Weise hinüber schwankt. Der Buddhismus gebietet nicht sowohl, seinen Feind zu lieben, als seinen

Digitized by Google

Feind nicht zu hassen; er erweckt und nährt die Stimmung freundlicher Güte und Barmherzigkeit gegen die ganze Welt, ohne je zu vergessen, dass alles Haften des eigenen Herzens an andern Wesen ein Sichverstricken in die Freude und darum in das Leiden der Vergänglichkeit ist. „Alle Schmerzen und Klagen, alle Leiden in der Welt von mancherlei Gestalt, sie kommen durch das, was einem lieb ist; wo es nichts Liebes gibt, entstehen auch sie nicht. Darum sind freudenreich und von Schmerz frei, die nichts Liebes in der Welt haben. Darum möge, wer dahin strebt, wo es nicht Schmerz noch Düsternis gibt, nichts in der Welt sich lieb sein lassen“ [1]). So ist die Güte des Buddhisten weit entfernt von der grundlos rätselhaften Selbsthingabe des Liebens; das treibende Moment in ihr ist reflektierende Verständigkeit, die Ueberzeugung, dass es so für alle das beste ist, nicht zum mindesten aber die Erwartung, dass an gütiges Handeln das Naturgesetz der Vergeltung den reichsten Lohn knüpfen wird.

„Wer den Zorn, der sich in ihm erhebt,“ lesen wir im Dhammapada [2]), „in der Gewalt hält, wie einen rollenden Wagen, den nenne ich den wahren Wagenlenker; ein andrer ist nichts als ein Zügelhalter.“ „Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn; das Böse überwinde man mit Gutem; den Geizigen überwinde man mit Gaben; durch Wahrheit überwinde man den Lügner.“ Wen böse Menschen schmähen, der soll sagen: „Sie sind gut, sie sind sehr gut, dass sie mich nicht schlagen.“ Schlagen sie ihn, sagt er: „Sie sind gut, dass sie mich nicht mit Erdklumpen werfen.“ Töten sie ihn mit scharfer Waffe, sagt er: „Es gibt Jünger des Erhabenen, denen Leib und Leben Qual, Pein und Ekel bereitet und die gewaltsamen Tod aufsuchen. Solchen Tod habe ich ohne ihn zu suchen gefunden“ [3]). „Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt,

[1]) Udâna VIII, 8.

[2]) Vers 222. 223.

[3]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 61 fg. (in abgekürzter Paraphrase).

Digitized by Google

er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft nicht zur Ruhe. — ‚Er hat mich gescholten, er hat mich geschlagen, er hat mich bedrückt, er hat mich beraubt' — die solchen Gedanken nicht nachhängen, bei denen kommt die Feindschaft zur Ruhe. Denn nicht durch Feindschaft kommt je Feindschaft zur Ruhe hienieden; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe; das ist die Ordnung von alters her" [1]).

Der letzte dieser Verse hängt mit einer Erzählung zusammen, die sich schon in einem der kanonischen Bücher findet [2]) und beachtet zu werden verdient, wenn man wissen will, ob und wie der christliche Gedanke, dass Furcht nicht in der Liebe ist, sondern die völlige Liebe die Furcht austreibt, auf dem Boden der buddhistischen Verständigkeitsmoral wiederkehrt.

Als einmal Streit in der Jüngergemeinde ausgebrochen ist, erzählt Buddha den Unzufriedenen die Geschichte vom König Leidelang, den sein mächtiger Nachbar Brahmadatta von seinem Reich vertrieben und aller Habe beraubt hat. Als Bettelmönch verkleidet flüchtete der Besiegte mit seinem Weibe aus der Heimat und suchte zu Benares, in der Hauptstadt seines Feindes, in der Verborgenheit eine Zuflucht. Dort gebar die Königin einen Sohn, den nannte sie Lebelang; der wurde ein kluger Knabe, geschickt in allen Künsten. Eines Tages wurde Leidelang von einem seiner ehemaligen Hofleute erkannt und sein Aufenthalt dem König Brahmadatta verraten; da befahl der König ihn samt seiner Gemahlin gebunden durch alle Strassen der Stadt zu führen und ihn dann draussen in vier Stücke zu hauen. Lebelang aber sah, wie sein Vater und seine Mutter in Banden durch die Stadt geführt wurden. Und er ging zu seinem Vater hin, der sprach zu ihm: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft

[1]) Dhammapada 3 ff.
[2]) Mahâvagga X, 2.

Digitized by Google

kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe."

Darauf wurde der König Leidelang und sein Weib hingerichtet. Lebelang aber machte die Wächter, die bei den Leichen aufgestellt waren, trunken, und als sie eingeschlafen waren, verbrannte er die beiden Toten und schritt mit gefalteten Händen dreimal um den Scheiterhaufen. Dann ging er in den Wald und weinte und klagte, so viel sein Herz begehrte, wischte sich darauf die Tränen ab, ging in die Stadt und nahm einen Dienst in den Elefantenställen des Königs. Durch seinen schönen Gesang erwarb er sich die Gunst Brahmadattas, der machte ihn zu seinem vertrauten Freunde. Eines Tages begleitete er den König auf die Jagd. Sie waren beide allein; Lebelang hatte gemacht, dass das Gefolge einen andern Weg zog. Da wurde der König müde, legte sein Haupt auf Lebelangs Schoss und schlief alsbald ein. „Da dachte der Knabe Lebelang: ‚Dieser König Brahmadatta von Benares hat uns viel Uebles getan. Er hat uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräte genommen und hat meinen Vater und meine Mutter getötet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu tun.' Und er zog sein Schwert aus der Scheide. Aber da kam dem Knaben Lebelang dieser Gedanke: ‚Mein Vater hat, als er zum Tode geführt wurde, zu mir gesprochen: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, mein Sohn Lebelang; durch Nichtfeindschaft, mein Sohn Lebelang, kommt Feindschaft zur Ruhe." Es wäre nicht recht, wenn ich meines Vaters Wort überträte.' Da steckte er sein Schwert wieder in die Scheide." Dreimal überkam ihn die Begier nach Rache; dreimal bezwang die Erinnerung an die letzten Worte seines Vaters den Hass. Da fuhr der König aus dem Schlaf auf; ein böser Traum hatte ihn geweckt; er hatte von Lebelang geträumt, dass er mit dem Schwert ihm nach dem Leben

Digitized by Google

trachte. „Da fasste der Knabe Lebelang mit der Linken das Haupt des Königs Brahmadatta von Benares, mit der Rechten zog er sein Schwert und sprach zu Brahmadatta, dem König von Benares: ‚Ich bin der Knabe Lebelang, o König, der Sohn des Königs Leidelang von Kosala. Du hast uns viel Uebles getan; du hast uns Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräte genommen und hast meinen Vater und meine Mutter getötet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu tun.‘ Da fiel der König Brahmadatta von Benares dem Knaben Lebelang zu Füssen und sprach zu dem Knaben Lebelang: ‚Schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang; schenke mir das Leben, mein Sohn Lebelang!‘ ‚Wie vermag ich dir das Leben zu schenken, o König? Du bist es, o König, der mir das Leben schenken muss.‘ ‚So schenke du mir das Leben, mein Sohn Lebelang, und ich will dir auch das Leben schenken.‘ Da schenkten der König Brahmadatta von Benares und der Knabe Lebelang einander das Leben, reichten sich die Hände und schwuren einander nichts Böses zu tun. — Und König Brahmadatta von Benares sprach zum Knaben Lebelang: ‚Mein Sohn Lebelang, was dein Vater vor seinem Tode zu dir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe“ — was hat dein Vater damit gemeint?‘ ‚Was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Sieh nicht zu weit“, bedeutet: „Lass die Feindschaft nicht lange währen“; das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Sieh nicht zu weit.“ Und was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Nicht zu nah“, bedeutet: „Entzweie dich nicht voreilig mit deinen Freunden“; das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Nicht zu nah.“ Und was mein Vater, o König, vor seinem Tode zu mir gesagt hat: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe“ bedeutet dies: Du,

Digitized by Google

o König, hast meinen Vater und meine Mutter getötet. Wollte ich jetzt dir, o König, das Leben nehmen, so würden die, welche dir anhangen, o König, mir das Leben nehmen, und die, welche mir anhangen, würden jenen das Leben nehmen; so würde unsre Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen. Jetzt aber hast du mir, o König, das Leben geschenkt, und ich habe dir, o König, das Leben geschenkt; so ist durch Nichtfeindschaft unsre Feindschaft zur Ruhe gekommen. Das hat mein Vater gemeint, als er vor seinem Tode sagte: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe.“‘ Da dachte König Brahmadatta von Benares: ‚Wunderbar! Erstaunlich! Was für ein kluger Knabe ist dieser Lebelang, dass er den Sinn dessen, was sein Vater so kurz gesagt hat, so ausführlich deuten kann.‘ Und er gab ihm alles, was seinem Vater gehört hatte, Heer und Tross und Land und Schatz und Vorräte, und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin.“

Wenn der Buddhismus Vergebung des Unrechts, das uns getan ist, predigt, so darf man den Gedanken, der gelegentlich aus dieser Moral hervorblickt, nicht übersehen, dass in den Händeln der Welt Verzeihen und Sichversöhnen eine vorteilhaftere Politik ist, als sich zu rächen. Der Satz, dass Feindschaft nicht durch Feindschaft zur Ruhe kommt, bewahrheitet sich sehr greifbar an dem klugen Knaben Lebelang, dessen Versöhnlichkeit so weit geht, dass er mit dem grausamen Mörder seiner Eltern Frieden und Freundschaft schliesst: statt sein Leben zu verlieren, erhält er ein Königreich und eine Königstochter zur Gemahlin.

Innerlicher und schöner ist das Gebot des Vergebens und der Feindesliebe in der rührenden Erzählung vom Prinzen Kunâla ausgesprochen[1]), dem Sohn des grossen Königs

[1]) Divyâvadâna p. 405 ff. Vgl. E. Hardy, König Asoka 64 ff. Der südbuddhistischen Literatur ist die Erzählung, soweit bis jetzt festgestellt, nicht bekannt, wohl aber der jainistischen.

Digitized by Google

Asoka (um 250 vor Chr.). Kunâla — sein Name ist ihm um seiner wunderbar schönen Augen willen gegeben, die so schön sind wie die Augen des Vogels Kunâla — lebt vom Geräusch des Hofes entfernt, dem Sinnen über die Vergänglichkeit hingegeben. Eine der Königinnen entbrennt in Liebe zu dem schönen Jüngling: er weist sie zurück. Die Verschmähte, nach Rache dürstend, erlässt, als er später in eine entfernte Provinz gesandt ist, dorthin einen Befehl, untersiegelt mit dem listig entwandten Elfenbeinsiegel des Königs, dem Prinzen die Augen auszureissen. Als der Befehl anlangt, kann niemand es über sich gewinnen, an die herrlichen Augen Hand anzulegen. Der Prinz selbst fordert die Leute auf, den Befehl zu vollziehen. Endlich findet sich ein Mensch, widrig anzusehen, der die Vollstreckung übernimmt. Als unter den Klagen der weinenden Menge das erste Auge ausgerissen ist, nimmt Kunâla es in die Hand und spricht: „Warum siehst du nicht mehr die Gestalten, die du noch eben sahst, grobe Kugel von Fleisch? Wie betrügen sie sich doch, welcher Tadel trifft die Toren, die an dir hängen und sagen: ‚Das bin ich.'" Und als auch das zweite Auge ihm ausgerissen ist, spricht er: „Das Auge von Fleisch, der schwer erlangbare Besitz, ist mir entrissen, aber ich habe das vollkommene, untadelige Auge der Weisheit erworben. Der König lässt mich nicht mehr seinen Sohn sein, aber ich bin der Sohn des hocherhabenen Königs der Wahrheit geworden. Das Reich habe ich verloren, daran Schmerzen und Leiden haften: das Reich der Wahrheit habe ich gewonnen, das Schmerz und Leiden vernichtet." Man meldet ihm, dass es die Königin ist, von welcher der Befehl gegen ihn ausgegangen. Da spricht er: „Möge sie noch lange Glück, Leben und Macht geniessen, die den Befehl gesandt, durch welchen mir so hohes Heil widerfahren ist." Und er zieht als Bettler mit seiner Gattin fort. Als er zur Stadt seines Vaters kommt, singt er vor dem Palast zur Laute. Der König vernimmt Kunâlas Stimme; er lässt ihn zu sich rufen, aber als er den Blinden vor sich sieht,

Digitized by Google

erkennt er seinen Sohn nicht wieder. Endlich kommt die Wahrheit an den Tag. Der König will im Uebermass von Gram und Zorn die schuldige Königin martern und töten. Aber Kunâla spricht: „Wenn sie unedel gehandelt, so handle du edel; töte nicht ein Weib. Es gibt keinen höheren Lohn, als den für das Wohlwollen; die Geduld, o Herr, ist von dem Vollendeten gepriesen." Und er neigt sich vor dem König: „O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz der Grausamkeit, die mir widerfahren ist, fühle ich nicht das Feuer des Zornes. Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen. So gewiss diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden, wie sie waren" — und seine Augen waren in ihrer alten Schönheit da wie zuvor.

Nirgends hat die buddhistische Poesie Vergeben und Feindesliebe schöner verherrlicht, als in der Erzählung von Kunâla. Aber auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht. Der Weise steht auf einer Höhe, an die kein Tun der Menschen heranreicht. Er zürnt nicht über das Unrecht, das sündige Leidenschaft ihm antun möchte, aber er leidet auch nicht unter diesem Unrecht. Der Leib, über den seine Feinde Gewalt haben, ist nicht er selbst. Unbekümmert um andrer Menschen Tun lässt er sein Wohlwollen sich über Böse wie über Gute ergiessen. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Hass kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts" [1]).

Die Buddhisten besassen eine Vorliebe für planmässige und methodische, an feste Zeiten geknüpfte Hingabe an gewisse Stimmungen und Betrachtungen, für welche man sich vorher recht eigentlich in die entsprechende Positur warf.

---

[1]) Cariyâ Piṭaka III, 15.

Digitized by Google

So finden sich auch spezielle Regeln, die für diese ins Wunderliche umschlagende Eigentümlichkeit der buddhistischen Praxis höchst charakteristisch sind, über die Art und Weise, wie man die Stimmung der Freundschaft mit allen Wesen in der Welt, der Reihe der vier Himmelsgegenden folgend, in sich walten lassen soll. Buddha sagt: „Nach der Mahlzeit, wenn ich von dem Almosengange zurückgekehrt bin, gehe ich zum Walde. Da häufe ich die Gräser oder Blätter, die sich dort finden, zusammen und setze mich darauf nieder, mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken (wie mit einem Heiligenschein) umgebend. So verweile ich, indem ich die Kraft der Freundschaft, die meinen Sinn erfüllt, über eine Weltgegend hin sich erstrecken lasse; ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere; nach allen Seiten, in aller Vollständigkeit über das All der ganzen Welt hin lasse ich die Kraft der Freundschaft, die meinen Sinn erfüllt, die weite, grosse, unermessliche, die von keinem Hass weiss, die nach keinem Schaden trachtet, sich erstrecken“ [1]).

In wem solches Freundschaftsgefühl allen Wesen gegenüber waltet, der besitzt in ihm eine magische Kraft; Menschen und Tiere, auf die er einen Strahl dieser Kraft fallen lässt, werden dadurch wunderbar besänftigt und angezogen. Devadatta, der Judas Ischariot unter den Jüngern Buddhas, lässt einen wilden Elefanten in einer engen Gasse auf Buddha los (S. 180). „Aber der Erhabene richtete auf den Elefanten Nâlâgiri seine Kraft der Freundschaft. Da senkte der Elefant Nâlâgiri, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Freundschaft getroffen, seinen Rüssel, ging hin, wo der

[1]) Es folgen mehrere Wiederholungen desselben Passus, in denen es statt „Kraft der Freundschaft“ heisst: Kraft des Erbarmens, Kraft der Fröhlichkeit, Kraft des Gleichmuts (Anguttara Nikâya III, 63, 6; vol. I, p. 183; vgl. vol. III, p. 225, wo dieselbe Uebung auch den brahmanischen Asketen beigelegt wird; Sp. Hardy, Eastern Monachism 243 ff.; Childers Dictionary p. 624).

Digitized by Google

Erhabene war, und trat vor ihn hin“ [1]). Ein andres Mal erbittet Ânanda von dem Erhabenen, dass er Roja, einen der Lehre Buddhas fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Malla, zum Glauben bekehren möge. „‚Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Ânanda, zu machen, dass Roja der Malla für diesen Glauben und diese Ordnung gewonnen werde.‘ Da richtete der Erhabene auf Roja den Malla seine Kraft der Freundschaft, stand von seinem Sitz auf und ging in das Haus. Und Roja der Malla, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Freundschaft getroffen, ging, wie eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Hause zum andern, von einer Zelle zur andern und fragte die Mönche: ‚Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt der Erhabene, der heilige, höchste Buddha? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen, höchsten Buddha‘“ [2]).

Es möge in diesem Zusammenhang noch eines jener kurzen Bilder seine Stelle finden, mit denen die Phantasie der Gläubigen die Vorstellung von den vergangenen Existenzen Buddhas auszuschmücken liebte. Wir besitzen eine in den heiligen Kanon aufgenommene Sammlung solcher Bilder und kleiner Erzählungen, die nach den vom künftigen Buddha betätigten Vollkommenheiten oder Kardinaltugenden geordnet sind [3]). Der Tugend der Freundschaft ist dort folgendes Stück gewidmet:

„Im Walde auf einer Bergeshalde lebte ich [4]) als schwarzer

---

[1]) Cullavagga VII, 3, 12. Die Kraft der Freundschaft auf die verschiedenen Geschlechter der Schlangen zu richten zum Schutz gegen Schlangenbiss wird daselbst V, 6 vorgeschrieben.

[2]) Mahâvagga VI, 36, 4.

[3]) Die gewöhnliche Aufzählung dieser Vollkommenheiten, welche übrigens in jenem Text (dem Cariyâ Piṭaka) nicht sämtlich durch entsprechende Erzählungen vertreten sind, umfasst zehn Tugenden: Wohltätigkeit, Rechtschaffenheit, Wunschlosigkeit, Weisheit, Kraft, Duldsamkeit, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Freundschaft, Gleichmut.

[4]) Der Erzählende ist Buddha selbst. Cariyâ Piṭaka III, 13.

Digitized by Google

Stier (?), den Sakka (Gott Indra) geschaffen hatte. Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft der Freundschaft zu mir herbei. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Gazellen und Ebern umgeben weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Freundschaft ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde."

Es schien wichtig, der Idee des Wohlwollens, des Vergebens, der Güte auch gegen den Feind, in den mannigfaltigen Gestalten nachzugehen, unter denen sie, bald im Gewande nüchterner Reflexion, bald in dem Schmuck reiner und kindlicher Poesie, bald verschleiert in den Umhüllungen eines seltsam phantastischen Methodismus uns entgegentritt. Nicht die Begeisterung weltumfassender Liebe war es, sondern dies ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht, das dem Gemeinschaftsleben der Jünger Buddhas sein Gepräge gab; und wenn der buddhistische Glauben am Segen dieses Friedens und dieser Güte auch die Tierwelt teilnehmen lässt, so mag uns dies an die anmutigen Sagen erinnern, mit welchen die christliche Legende eine Gestalt wie die des heiligen Franziskus, des Freundes aller Tiere und der ganzen unbeseelten Natur, umgeben hat. —

Unter den übrigen Kardinaltugenden, welche mit denen der Rechtschaffenheit und der Freundschaft zusammen genannt zu werden pflegen, nimmt in der moralisierenden Poesie der Buddhisten die Tugend der Wohltätigkeit die vornehmste Stelle ein. Das Gebot der Wohltätigkeit ist hier nicht dahin zu verstehen, dass es der Arme ist, dem man wohltun soll, sondern der Geistliche, der Mönch, der Weise[1]). Er ist das „Feld der guten Werke", auf das man den Samen seiner Wohltat streut; die Gabe, die ihm zu spenden er den Menschen aus Güte und Erbarmen Gelegenheit gibt, bringt dem Geber im Jenseits die reichste Frucht; eben diese

[1]) Sehr treffende Bemerkungen hierüber hat Bischof Copleston gemacht (Buddhism primitive and present 174).

Digitized by Google

Frucht aber ist es, um die es sich beim Wohltun vor allem handelt[1]). Sie zu gewinnen ist kein Opfer zu gross, und so fliesst hier das Bild höchsten Wohltuns durchaus in das der höchsten Aufopferung hinüber. Wessen Ziel die Vollendung ist, der muss bereit sein, alles, auch das Teuerste, unbedingt hinzugeben. Die Grenzen, welche unsre Anschauung der inneren Berechtigung des Gebens ziehen würde, gelten hier nicht; ohne Rücksicht darauf, was dem Empfänger der Gabe von wirklicher Wohltat in ihr geboten wird, stellen die Legenden die massloseste, bis zur Selbstvernichtung getriebene Bereitschaft zum Geben als Pflicht hin[2]). Wurden die Kasteiungen, wie sie unter den Asketen Indiens in Uebung standen, von Buddha als „leidenreich, unwürdig, nichtig" verworfen, so wies doch in der Verherrlichung des Gebens die buddhistische Moralpoesie Motive verwandtester Art auf: von den ungeheuren Selbstpeinigungen der brah-

[1]) Es gehört zu den wenigst erfreulichen Zügen der altbuddhistischen Literatur, dass sich in ihr eine ganze Sammlung von Erzählungen findet (Vimânavatthu), welche das Thema vom Wohltun als der vorteilhaftesten Kapitalsanlage in unermüdlicher Wiederholung, genau nach einem und demselben Schema von unübertrefflicher Plumpheit variieren oder vielmehr nicht variieren. Eine Gottheit erscheint in ihrem himmlischen Palast, in allen Genüssen der Himmelswelt schwelgend. Sie wird gefragt — in der Regel von Moggallâna, zu dessen Spezialitäten derartige Konversationen gehören —, für welches gute Werk eines vergangenen Daseins dieser himmlische Glanz die Belohnung ist. Darauf wird meist eine Gabe genannt, einem heiligen Mann oder der Gemeinde gespendet, die dem Geber solche Belohnung eingebracht hat. Verwandt ist auch die Geschichtensammlung Apadâna.

[2]) Für die Frage, wie von der moralisierenden Poesie der Legenden abgesehen es im tatsächlichen Leben der alten Gemeinde um die Betätigung der Wohltätigkeit gestanden hat, verweisen wir einerseits auf die betreffenden Bemerkungen im ersten Abschnitt (S. 184 fg., 188 fg.), sodann auf den Abschnitt über das Gemeindeleben. Man kann sich der Vorstellung nicht erwehren, dass die Behandlung der Wohltätigkeit in der buddhistischen Moral eine gesundere und weniger masslose gewesen wäre, hätte es sich nicht eben hier um eine Tugend gehandelt, die auszuüben der besitzlose Mönch kaum jemals selbst in den Fall kommen konnte.

Digitized by Google

manischen Dichtung, durch welche die Weisen der Vorzeit eine selbst den Göttern furchtbare Macht errangen, ist der Weg nicht weit zu den buddhistischen Erzählungen von jenen Handlungen unbegrenzter, mit unermesslichem himmlischem Lohn gekrönter Gebelust, bei denen das Moment des Wohltuns völlig hinter dem der Selbstaufopferung verschwindet.

So in der Erzählung vom Prinzen Vessantara, d. h. dem spätern Buddha in der vorletzten seiner irdischen Existenzen[1]). Vom Volke verkannt, wurde der Königssohn ungerecht aus dem Reich vertrieben. Seine letzten Schätze, selbst den Wagen, auf dem er fuhr, und die Pferde gab er Bittenden und zog mit Weib und Kindern durch die brennende Hitze zu Fuss weiter. „Wenn im Walde die Kinder Bäume mit Früchten sahen, so weinten sie, nach den Früchten begehrend. Wie sie die weinenden Kinder erblickten, neigten sich die hohen, gewaltigen Bäume von selbst und senkten sich zu den Kindern herab." Endlich kamen sie zum Vankaberge; dort lebten sie als Einsiedler im Walde in einer Blätterhütte. „Ich und die Prinzessin Maddî und beide Kinder, Jâli und Kanhâjinâ, wir wohnten da in der Einsiedelei, jeder das Leid des andern verscheuchend. Die Kinder zu behüten blieb ich geschäftig in der Einsiedelei; Maddî sammelte Waldfrüchte und brachte uns dreien Nahrung. Als ich so im Bergwalde wohnte, kam ein Bettler herzu, der sprach mich um meine Kinder an, um beide, Jâli und Kanhâjinâ. Wie ich den Bettler sah, der herzugekommen war, lächelte ich, nahm meine beiden Kinder und gab sie dem Brahmanen. Als ich meine Kinder hingab an Jûjaka den Brahmanen, da erbebte die Erde, geschmückt mit dem Waldkranz des Meru. Und wiederum geschah es, dass Gott Sakka vom Himmel herniederstieg in eines Brahmanen Gestalt; er sprach mich an um Maddî, die Fürstin, die tugendreiche und treue. Da nahm ich Maddî bei der Hand, füllte die Hände mit Wasser[2]),

[1]) Cariyâ Piṭaka I. 9. Vgl. Sp. Hardy, Manual, 118 ff. etc.

[2]) Zur feierlichen Hingabe der Maddî mit einem Wasserguss wie bei der Vollziehung einer Dedikation.

Digitized by Google

und freudigen Sinnes gab ich ihm Maddî hin. Als ich ihm Maddî gab, freuten sich im Himmel die Götter, und wieder erbebte die Erde, geschmückt mit dem Waldkranz des Meru. Jâli und Kanhâjinâ die Tochter, und Maddî die Fürstin, die gattentreue, gab ich hin und achtete es nicht, auf dass ich die Buddhaschaft erlangte."

Eine andre jener Erzählungen aus Buddhas vergangenen Existenzen ist die „Geschichte vom weisen Hasen" [1]).

„Und wieder in einem andern Leben war ich ein Häschen, das in einem Bergwalde lebte: ich ass Gras und Kraut, Blätter und Früchte und tat keinem Wesen etwas zuleide. Ein Affe, ein Schakal, eine junge Fischotter und ich, wir wohnten beieinander und man sah uns zusammen früh und spät. Ich aber unterwies jene in den Pflichten und lehrte sie, was gut und böse ist: vom Bösen haltet euch fern, neiget euch zum Guten. Am Feiertage, wenn ich den Mond voll sah, sprach ich zu jenen: heut ist Feiertag; haltet Gaben bereit, dass ihr sie Würdigen gebet. Spendet Gaben nach Würdigkeit und begeht den Feiertag mit Fasten. Dann sprachen sie: „So sei es," und nach Kraft und Vermögen bereiteten sie Gaben und forschten, wer würdig wäre, sie zu empfangen. Ich aber setzte mich nieder und suchte im Geist nach einer Gabe, die ich spenden sollte: „Wenn ich einen Würdigen finde, was soll meine Gabe sein? Ich habe nicht Sesam und nicht Bohnen, nicht Reis und nicht Butter. Ich lebe nur von Gras; Gras kann man nicht geben. Wenn ein Würdiger zu mir kommt und mich anspricht, ihm Nahrung zu reichen, so will ich mich selbst ihm geben; nicht soll er leer von hinnen gehen." Da erkannte Sakka (der Götterkönig) meine Gedanken und in der Gestalt eines Brahmanen kam er zu meiner Lagerstatt, um mich zu prüfen, was ich ihm geben würde. Da ich ihn sah, sprach ich fröhlich dies Wort: „Es ist schön, dass du zu mir kommst, um Nahrung zu suchen. Eine edle Gabe,

[1]) Der Erzählende ist Buddha. Cariyâ Piṭaka I, 10.

Digitized by Google

wie sie noch nie gegeben worden, will ich dir heute geben. Du übst die Pflichten der Rechtschaffenheit; es steht dir nicht an, dass du einem Wesen Leid antust. Aber gehe hin, sammle Holz, und zünde Feuer an; ich will mich selbst braten; gebraten magst du mich verzehren." Er sprach: „So sei es," und froh las er Holz auf und schichtete es zu einem grossen Haufen. In die Mitte tat er Kohlen und entflammte schnell ein Feuer, dann schüttelte er den Staub ab, der seine gewaltigen Glieder bedeckte und setzte sich am Feuer nieder. Als der grosse Holzhaufen Flammen und Qualm zu entsenden begann, da sprang ich in die Höhe und stürzte mich mitten in das brennende Feuer. Gleichwie frisches Wasser dem, welcher sich hineintaucht, die Qual der Hitze stillt, wie es ihm Erquickung gibt und Freude, so stillte das flammende Feuer, in das ich mich stürzte, alle meine Qual gleich frischem Wasser. Haut und Fell, Fleisch und Sehnen, Knochen, Herz und Bänder, meinen ganzen Leib mit allen Gliedern habe ich dem Brahmanen gegeben."

Die letzte Existenz Buddhas, die Zeit der errungenen Heiligkeit, des Wanderns und Lehrens ist in den Erzählungen der Gemeinde nicht mit solchen Taten der Selbsthingabe geschmückt. Gute Werke zu tun gebührt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst „hat Gutes und Böses, das Haften an beidem überwunden" [1]).

Sittliche Arbeit an dem eigenen Innern

Das Hauptgewicht sittlichen Tuns fällt für die buddhistische Auffassung nicht in die Pflichten, welche nach aussen hin der Mensch dem Menschen oder richtiger jedes Wesen dem Wesen neben sich schuldet, sondern in das Gebiet des eigenen innern Lebens, in die Arbeit unablässiger Selbst-

[1]) Dhammapada 412. Der Buddhismus steht hier durchaus auf dem Boden der ihm vorangehenden brahmanischen Philosophie, siehe oben S. 54.

Digitized by Google

zucht: „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll, wer weise ist, sein Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Silberschmied das Silber läutert“ [1]).

Das Ich, dessen Realität der Metaphysik ein ungewisses Rätsel blieb, wird hier der ethischen Betrachtung zur entscheidenden Macht, der gegenüber alles Aeussere als ein Fremdes zurücktritt. Das Ich zu finden wird als das beste Ziel alles Suchens, das Ich zum Freunde zu haben als die wahrhafteste und höchste Freundschaft erkannt. „Durch dein Ich sporne dein Ich an; durch dein Ich erforsche dein Ich; so wirst du dein Ich wohl bewahrend und wachsam in Seligkeit leben, o Mönch. Denn des Ich Schutz ist das Ich; des Ich Zuflucht ist das Ich; deshalb halte dein Ich im Zaum, wie der Händler ein edles Ross.“ „Zuvörderst befestige man das eigene Ich im Guten; erst dann möge man andre unterweisen; so wird der Weise von Elend frei bleiben“ [2]).

Wir berührten oben (S. 332) jene drei gewissermassen eine Stufenfolge ausmachenden Hauptbegriffe, nach welchen die buddhistische Ethik das Gebiet des sittlichen Tuns gliedert: Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit. Den Pflichten der inneren Wachsamkeit, der Selbsterziehung und Selbstläuterung des Ich wird in der scholastischen Systematik eine Mittelstellung zwischen der ersten und zweiten jener Stufen angewiesen. Die äussere Rechtschaffenheit ist die Grundlage, von der aus allein jene innerlicheren und tieferen Aufgaben der Sittlichkeit gelöst werden können, und diesen wiederum kommt eine vorbereitende Stellung zu gegenüber den letzten, vollendenden Momenten des geistlichen Strebens, der Versenkung und der Weisheit. Die stehenden Ausdrücke, unter welchen die Schulsprache das in Rede stehende Gebiet von Pflichten zusammenfasst und es jener dreifachen Gliederung in der erwähnten Weise einordnet, sind die Bezeich-

[1]) Dhammapada 239.
[2]) Dhammapada 379 fg., 158.

Digitized by Google

nungen: Beherrschung der Sinne, Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, wozu dann noch der Begriff des Sichgenügenlassens (Bedürfnislosigkeit) gefügt wird[1]). Das Auge und alle andern Sinne sollen wir im Zaum halten, damit sie nicht bei den Aussendingen verweilend Freude an ihnen finden und dem Ich Wahrnehmungen zuführen, welche dessen Frieden und Reinheit gefährden. Wir sollen jede unsrer Bewegungen mit wachsamem Bewusstsein begleiten[2]); wenn wir gehen und stehen, wenn wir uns setzen und uns niederlegen, wenn wir reden und schweigen, sollen wir bedenken, was wir tun, und darauf achten, dass es geziemend geschehe. Wir sollen nichts bedürfen, als was wir an uns tragen, wie der Vogel in der Luft keine Schätze hat und nichts mit sich trägt als seine Flügel, die ihn hinführen, wohin er will.

Im Verkehr mit Leuten weltlichen Standes soll man die

---

[1]) Im Pâli: indriyasaṃvara, satisampâjañña, santuṭṭhi. Die nähere Ausführung dieser Begriffe findet sich im Sâmaññaphala Sutta und kehrt auch sonst in den heiligen Texten häufig wieder.

[2]) Hier knüpfen mehrere jener von dem Buddhismus mit so grosser Vorliebe entwickelten halb körperlichen halb geistlichen Uebungen an, von denen es wahrscheinlich ist, dass sie im täglichen Leben der Mönche einen sehr erheblichen Platz eingenommen haben. Wir erwähnen hier nur eine von ihnen, „die Wachsamkeit auf Einatmen und Ausatmen". „Ein Mönch, ihr Jünger, der im Walde weilt oder am Fuss eines Baumes weilt oder in einem leeren Gemach weilt, setzt sich nieder mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend. Er atmet mit Bewusstsein ein und atmet mit Bewusstsein aus. Wenn er einen langen Atemzug einatmet, weiss er: ‚Ich atme einen langen Atemzug ein.' Wenn er einen langen Atemzug ausatmet, weiss er: ‚Ich atme einen langen Atemzug aus.' Wenn er einen kurzen Atemzug einatmet, weiss er: ‚Ich atme einen kurzen Atemzug ein,'" u. s. w. Buddha nennt diese Uebung eine treffliche und freudenreiche; sie vertreibt das Böse, das sich im Menschen erhebt (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 70 fg.). Wenn die Jünger gefragt werden, wie Buddha die Regenzeit zugebracht hat, sollen sie antworten: „Versenkt in die Wachsamkeit auf Einatmen und Ausatmen, ihr Freunde, pflegte der Erhabene während der Regenzeit zu verweilen." (Saṃyutta Nikâya vol. V, p. 326.)

Digitized by Google

ängstlichste Vorsicht beobachten. „Wie jemand, der keine Schuhe trägt, auf dornigem Boden geht, mit Wachsamkeit sich behütend, also wandle der Weise im Dorf“ [1]). „Wie die Biene die Blume, ihre Farbe und ihren Duft nicht versehrt, sondern den Saft trinkt und weiter fliegt, also wandle der Weise im Dorf“ [2]). Hat man den Almosengang durch das Dorf vollendet, soll man sich selbst prüfen, ob man vor allen inneren Gefahren bewahrt geblieben ist. Buddha sagt zu Sâriputta[3]): „Ein Mönch, Sâriputta, muss also bei sich denken: ‚Auf dem Wege zum Dorf, als ich hinging, Almosen zu sammeln, und an den Orten, wo ich Almosen gesammelt habe, und auf dem Rückweg vom Dorf, hat mich da an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt[4]), Lust befallen oder Begier oder Hass oder Verwirrung oder Zorn in meinem Geiste?‘ Wenn der Mönch, Sâriputta, also sich prüfend erkennt: ‚Auf dem Wege zum Dorf u. s. w. hat mich an den Gestalten, die das Auge wahrnimmt, Lust befallen‘ u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, danach trachten, dass er von diesen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Wenn aber der Mönch, Sâriputta, der sich also prüft, erkennt: ‚Es hat mich nicht Lust befallen‘ u. s. w., so soll dieser Mönch, o Sâriputta, sich freuen und fröhlich sein, Tag und Nacht sich im Guten übend.“ „Wie ein Weib oder ein Mann,“ heisst es in einem andern Sutta[5]), „der jung ist und an Schmuck Gefallen hat, in einem reinen, hellen Spiegel oder auf einer klaren Wasserfläche sein Antlitz beschaut und, wenn er darin eine Unreinheit oder einen Flecken entdeckt, sich bemüht, diese Unreinheit oder den Flecken zu beseitigen, wenn er aber keine Unreinheit und

[1]) Theragâthâ 946.

[2]) Dhammapada 49.

[3]) Piṇḍapâtaparisuddhisutta (Majjhima Nikâya 151).

[4]) Es folgen hinterher Wiederholungen derselben Frage in Bezug auf „die Töne, die das Ohr wahrnimmt“ und die übrigen Sinne mit ihren Objekten.

[5]) Anumânasutta (Majjhima Nikâya 152).

Digitized by Google

keinen Flecken sieht, er fröhlich ist: ‚So ist es schön! So bin ich rein!', also soll auch der Mönch, der da sieht, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen noch nicht frei ist, danach trachten, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei werde. Sieht er aber, dass er von allen jenen bösen, schlimmen Regungen frei ist, so soll dieser Mönch sich freuen und fröhlich sein, Tag und Nacht sich im Guten übend."

Unermüdlich und in immer neuen Formen wird die Mahnung wiederholt, nicht den Schein des rechten Tuns für das Wesen zu nehmen, nicht an Aeusserem haften zu bleiben, wo das Heil allein von innen kommen kann. Wohl ist es gut, Auge und Ohr vor Bösem zu bewahren, aber das blosse Nichtsehen und Nichthören tut es nicht; sonst wäre der Blinde und der Taube der Vollkommenste[1]). Der Wille, aus dem heraus wir reden und handeln, entscheidet über den Wert von Wort und Tat; das Wort allein ist nichtig, wo die Thaten fehlen: „All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuss des Zugtiers. All unser Wesen hängt an unserm Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein. Wer mit reinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht." „Wer auch viele weise Worte redet, aber nicht danach tut, der Tor ist einem Hirten gleich, der die Kühe andrer zählt; er hat nicht teil an der Herrlichkeit der Mönche. Wer auch nur wenige weise Worte redet, aber in dem Gesetz der Wahrheit wandelt, wer von Liebe und Hass lässt und von Betörung, wer Erkenntnis hat und wessen Sinn die Erlösung gefunden, wer an nichts haftet im Himmel und auf Erden, der hat teil an der Herrlichkeit der Mönche"[2]).

---

[1]) Indriyabhâvanâsutta (Majjh. N. 152).
[2]) Dhammapada 1. 2. 19. 20.

Digitized by Google

Mâra der Böse[1])

Die Arbeit, in welcher der Geist nach Reinheit, nach Ruhe und Erlösung ringt, stellt sich dem Buddhismus zugleich als Kampf gegen eine feindliche Macht dar. Diese Macht des Bösen, des Leidens, das sich dagegen wehrt, den Menschen aus seinen Banden zu entlassen — woher kommt sie? Das buddhistische Denken hält sich von diesem Problem zurück. Wirft es die Frage nach der „Entstehung des Leidens" auf[2]), so richtet diese sich doch nur darauf, zu erforschen, wie in uns Leiden entsteht, durch welches Tor der welterfüllende Strom leidvoller Vergänglichkeit in unser Wesen eindringt. Wollte man aber wissen, woher es kommt, dass überhaupt Leiden da ist, so würde der Buddhismus dies jenen vorwitzigen Fragen zuzählen, über welche der Erhabene nichts offenbart hat, weil sie zur Seligkeit nicht nütze sind. Nach dem Anfang des Leidens forschen, hiesse nichts andres, als dem Anfang der Welt nachfragen, denn das innerste Wesen der Welt liegt ja eben darin, dass sie eine Stätte des steten Leidens ist.

Nicht also als den, durch welchen das Leiden in die Welt gekommen ist, wohl aber als den obersten Herrn alles Leidens und alles Bösen, als den vornehmsten Verlocker zu schlimmen Gedanken, Worten und Werken kennt der Glaube der Buddhisten Mâra den Bösen[3]), das negative Gegenbild des Buddha, der höchsten Verkörperung alles Heils. Wie Buddha der Menschheit die Erlösung vom Tode bringt, wie seine erste Predigt anhebt: „Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden," so muss

[1]) Man vergleiche zum folgenden die Untersuchung von Windisch. Mâra und Buddha (Abh. der Sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl., Bd, XV, 1895; von mir besprochen in der Schrift „Aus Indien und Iran" S. 101 ff.).

[2]) Man erinnere sich an die zweite der vier heiligen Wahrheiten und an die Kausalitätsformel.

[3]) Mâro pâpimâ: genau übersetzt „M. das (personifizierte) Uebel".

Digitized by Google

jener grosse Feind Buddhas eben die in die Gestalt eines dämonischen Wesens gekleidete Macht des Todes selbst sein, oder, was dasselbe bedeutet, die Macht jener Daseinslust, welche den Menschen an die dem Tode unterworfene Welt kettet. „Mâra" heisst Tod[1]); in der höchsten der Weltsphären, welche der Herrschaft der Lust anheimgegeben sind, waltet dieser Fürst des Todes mit seinen Heerscharen als mächtiger Gott; von da steigt er zur Erde hernieder, wenn es gilt, das Reich Buddhas und seiner Heiligen zu bekämpfen.

Dem einfachen Glauben ist Mâra ein persönliches Wesen, eine so reale, in die Schranken von Raum und Zeit geschlossene Persönlichkeit, wie Buddha, wie alle Menschen und alle Götter. Das philosophierende Denken aber, welches den Feind von Frieden und Seligkeit in der unpersönlichen Macht des über Entstehen und Vergehen gebietenden Weltgesetzes erkennt, hat naturgemäss die Tendenz, die persönliche Wesenheit Mâras — sofern seine Gestalt nicht überhaupt in den Hintergrund gedrängt wird — in ein Allgemeines umzudeuten. Ohne dass Mâra geradezu aufhörte, als Person gedacht zu werden, erweitern sich dahier doch die Grenzen seines Wesens so sehr, dass sie den Inhalt der ganzen dem Leiden unterworfenen Welt in sich aufzunehmen Raum haben. Wo es ein Auge gibt und Gestalten, wo es ein Ohr gibt und Töne, wo es ein Denken gibt und Gedanken, da ist Mâra, da ist Leiden, da ist Welt[2]). Râdha spricht zu Buddha[3]): „Mâra, Mâra, also sagt man, o Herr. Worin, o Herr, besteht Mâras Wesen?" „Wo Körperlichkeit ist[4]), o Râdha, da ist Mâra (Tod), oder der Töter, oder er, der da stirbt. Darum, Râdha, sieh du die Körperlichkeit also an, dass sie Mâra ist, oder dass sie der Töter ist,

[1]) Vgl. oben S. 100 fg., 62 Anm. 1.

[2]) Saṃyutta Nikâya vol. IV, p. 38 fg.

[3]) Ebendas. vol. III, p. 189.

[4]) Nachher ebenso: wo Empfindung ist — wo Vorstellung ist — wo Gestaltung ist — wo Erkennen ist.

Digitized by Google

oder er, der da stirbt, oder Krankheit, oder eine Beule, oder ein verwundendes Geschoss, oder Tödlichkeit, oder tödliches Wesen. Wer es also ansieht, der sieht es recht an."

Mâra ist nicht ewig, wie es ja nirgends in den Reichen des Werdens und Vergehens ein ewig Bleibendes gibt. Aber solange die Welten in ihrem Kreislauf einherrollen und Wesen sterben und wieder geboren werden, erscheinen auch immer neue Mâras mit immer neuen Heerscharen von Göttern, die ihnen untertan sind; und so kann man sagen, dass dem Wesen Mâras Ewigkeit in dem Sinne, wie er für die buddhistische Anschauung allein denkbar ist, in der Tat zukommt.

Jener düstern Tragik, von der wir uns den dämonischen Todfeind des Guten umgeben zu denken gewohnt sind, begegnen wir in den Predigten und Legenden, die von Mâra reden, nicht. Die Farben und grossen Linien für die Nachtgestalt eines Luzifer standen den buddhistischen Mönchspoeten nicht zu Gebote. Ihre Phantasie schöpfte vielmehr aus den Vorstellungen des Volksglaubens von jenen Kobolden und Unholden, die unsichtbar oder in Missgestalten aller Art die Leute mit ihrem boshaften Treiben verfolgen. So entstand — in ebenso eigentümlichem wie begreiflichem Kontrast zu der eben berührten, in den Weiten weltumfassender Abstraktion sich bewegenden Auffassung Mâras — eine Menge meist in das Kindische und Possenhafte verfallender Geschichten von den Angriffen des Bösen auf Buddha und seine Frommen, wie er bald als alter Brahmane, krumm und mit röchelndem Atem, bald als Ackersmann, bald als Elefant, bald als Schlangenkönig und in vielerlei andern Gestalten erscheint, um ihre Heiligkeit durch Versuchungen, ihre Erkenntnis durch Lügen zu erschüttern [1]).

---

[1]) Einige solcher Erzählungen sind schon oben S. 135. 297 berührt worden. Eine ganze Sammlung gibt der Saṃyutta Nikâya in dem Abschnitt Mârasaṃyutta und auch im Bhikkhunisaṃyutta (übersetzt von Windisch, Mâra und Buddha 87 ff., 132 ff.).

Digitized by Google

Wenn ein heiliger Mann seinen Almosengang vergeblich tut und nirgends eine Gabe empfängt, ist es Mâras Werk. Wenn die Leute im Dorf fromme Mönche mit höhnischen Gebärden verspotten, ist Mâra in sie gefahren. Den ehrwürdigen Moggallâna belästigt er dadurch, dass er in seinen Leib fährt und sich in den Gedärmen festsetzt, so dass dem Heiligen der Leib schwer wird, als wäre er mit Bohnen gefüllt. Dass Ânanda im entscheidenden Augenblick vor Buddhas Tode den Meister nicht gebeten hat, sein irdisches Dasein bis zum Ende dieses Weltalters zu verlängern, geschah, weil Mâra seinen Sinn verwirrt hatte. „Zu einer Zeit," lesen wir [1]), „verweilte der Erhabene im Lande Kosala, im Himalaya, in einer Waldhütte. Als der Erhabene da in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, stieg in seinem Geist dieser Gedanke auf: ‚Möglich ist es fürwahr als König mit Gerechtigkeit zu regieren, ohne dass man tötet oder töten lässt, ohne dass man Bedrückungen übt oder sie üben lässt, ohne dass man Schmerz leidet oder andern Schmerz zufügt.' Da erkannte Mâra der Böse in seinem Geist den Gedanken, der in des Erhabenen Geist aufgestiegen war, und er ging zu dem Erhabenen und sprach also: ‚Möge, o Herr, der Erhabene als König regieren, möge der Vollendete als König regieren mit Gerechtigkeit, ohne dass er tötet oder töten lässt, ohne dass er Bedrückungen übt oder üben lässt, ohne dass er Schmerz leidet oder andern Schmerz zufügt.'" Buddha entgegnet: ‚Was hast du im Auge, du Böser, dass du also zu mir redest?' Mâra spricht: ‚Der Erhabene, Herr, hat die vierfache Wundermacht sich zu eigen gemacht —; wenn der Erhabene, o Herr, wollte, so könnte er fügen, dass der Himalaya, der König der Berge, zu Gold würde, und er würde zu Gold werden.' Buddha weist ihn ab: was hülfe es dem Weisen, wenn er auch einen Berg von Silber oder von Gold besässe? „‚Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt,

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. I, p. 116. Vgl. Windisch 107.

Digitized by Google

wie mag der Mensch sich den Lüsten ergeben? Wer da weiss, dass irdisches Wesen eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht.' Da sah Mâra der Böse: ‚Der Erhabene kennt mich, der Vollendete kennt mich,' und betrübt und missmutig hob er sich von dannen" — der stehende, selbstverständliche Ausgang dieser Erzählungen; Buddha durchschaut den Bösen und macht seine Versuchungen zu nichte.

Von der Abwehr, welche der Fromme den Nachstellungen Mâras in steter Wachsamkeit entgegensetzen soll, redet Buddha in der Fabel von der Schildkröte und dem Schakal[1]). Es war einmal eine Schildkröte, die ging in der Abendzeit am Ufer des Flusses hin, um sich Nahrung zu suchen. Und auch ein Schakal ging Abends am Flusse auf Beute aus. Als die Schildkröte den Schakal sah, verbarg sie alle Glieder in ihrer Schale und tauchte still und ohne Furcht in das Wasser. Der Schakal lief hin und wartete, dass sie ein Glied aus der Schale hervorstrecken würde. Die Schildkröte aber rührte sich nicht; da musste der Schakal seine Beute aufgeben und davongehen. „Also, ihr Jünger, lauert auch Mâra der Böse euch beständig und immerdar auf und denkt: ‚Ich will durch ihres Auges Tor Eingang zu ihnen gewinnen — oder ich will durch ihres Ohres, durch ihrer Nase, durch ihrer Zunge, durch ihres Leibes, durch ihres Denkens Tor Eingang zu ihnen gewinnen.' Deshalb, ihr Jünger, bewacht die Tore eurer Sinne . . . dann wird Mâra der Böse es aufgeben und von euch weichen, weil er keinen Eingang bei euch findet, wie der Schakal von der Schildkröte weichen musste."

Die letzten Stufen des Heilsweges. Die Versenkungen. Die Heiligen und Buddhas

So verbündet und identifiziert sich Mâras feindlicher Wille mit dem feindlichen Naturgesetz der leidenschaffenden

[1]) Samyutta Nikâya vol. IV, p. 178.

Digitized by Google

Verkettung von Ursachen und Wirkungen. In der Wüstenei der Sankhâra, des ruhelosen Geschehens, in ewig wogender und wallender Finsternis stehen die einsamen Kämpfer, welche den Ausweg aus diesem Labyrinth des Leidens zu erringen streben.

Der Kampf ist kein leichter und kein kurzer. Von dem Augenblick an, wo zuerst in einer Seele die Ahnung davon erwacht, dass dieser Kampf gekämpft werden muss, bis zum endlichen Siege verlaufen unzählige Weltperioden. Erdwelten, himmlische Welten und Höllenwelten entstehen und vergehen, wie sie seit Ewigkeiten entstanden und vergangen sind. Götter und Menschen, alle beseelten Wesen kommen und gehen, sterben und werden wiedergeboren: und inmitten dieses endlosen Fliessens aller Dinge ringen, bald vordringend und siegend, bald zurückgeworfen, die Wesen, welche der Erlösung zustreben, ihrem Ziel entgegen. Der Weg ist unabsehbar, aber er nimmt ein Ende. Nach unzähligen Irrfahrten durch Welten und Weltalter tritt zuletzt das Ziel dem Wandernden vor Augen. Und in sein Siegesgefühl mischt sich der Stolz über den aus eigener Kraft errungenen Sieg. Keinem Gott hat der Buddhist zu danken, wie er vordem, während seines Kampfes, zu keinem Gott gerufen hat. Gehört doch die Herrschaft über das Dasein längst nicht mehr den alten Göttern, sondern dem grossen kosmischen Mechanismus, dessen verhängnisvolles Spiel der Weise durchschauen lernt, um sich als Kundiger die Stätte da zu bereiten, wo gut sein ist. Nicht er beugt sich vor den Göttern, die Götter beugen sich vor ihm. Die einzige Hilfe, die dem Ringenden zu teil werden kann, kommt ihm von seinesgleichen, von den Weitergedrungenen, den Buddhas und ihren erleuchteten Jüngern, die gekämpft haben, wie er jetzt kämpft, und die ihm zwar nicht den Sieg verleihen, aber den Weg zum Siege weisen können.

Als Vorstufen des errungenen Sieges sieht der Buddhismus in enger Anknüpfung an den von ihm vorgefun-

Digitized by Google

denen Gemeinbesitz indischen religiösen Lebens[1]) die Uebungen innerer Versenkung an, in welchen der Fromme sich von der Aussenwelt mit ihrer bunten Gestaltenfülle abwendet, um in der Stille des eigenen Ich fern von Leid und Lust das Aufhören des Vergänglichen vorauszuempfinden. Was für andre Religionen das Gebet, ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass ausgedehnte und methodisch betriebene Bemühungen, Zustände der Versenkung hervorzurufen, tatsächlich ein sehr hervortretendes Element im Leben der Mönche gebildet haben. Die Prosa wie die Poesie der heiligen Texte zeugt überall davon. Wie ein geschickter Barbier den Schaum so zu bereiten versteht, dass er ganz und gar von Fettigkeit durchdrungen ist, so weiss der Mönch die aus der Trennung von allem Unreinen hervorgehende Glücksempfindung der Versenkung so durch seinen ganzen Körper zu verbreiten, dass kein Teil davon unberührt bleibt. Mönche, die durch lärmendes Benehmen die Brüder aus den Zuständen des Versenktseins aufstören, werden getadelt; ein sorglicher Hausmeister unterlässt nicht, wenn er den Brüdern ihre Ruhestätten anweist, denen unter ihnen, welche der Gabe der Versenkung teilhaft sind, das Quartier gemeinschaftlich zu bereiten, damit sie nicht von andern gestört werden[2]). Und durch die Dichtungen der Mönchspoeten zieht sich die Freude an der mit dem Segen heiliger Versenkung geschmückten Einsamkeit:

„Wenn vorn und hinten rings kein Wesen ist zu schaun,
Wie lieblich weilt man dann im tiefen Wald allein.

Wohlan, allein geh' ich zum Wald, den Buddha preist,
Des Mönches Aufenthalt, des einsam strebenden,

---

[1]) Namentlich mit dem Yogasystem berührt sich hier der Buddhismus nahe, sowohl in der Technik der geistlichen Uebungen wie in den zugehörigen theoretischen Konstruktionen. Vgl. oben S. 79 fg.

[2]) Mahâassapurasutta, Majjh. Nik. vol. I, p. 276; Mâhavagga V, 6; Cullavagga IV, 4, 4.

Digitized by Google

Zum Walde, den durchtobt der Elefanten Brunst,
Zum Wald, der hohe Lust dem fromm Versenkten schafft.

Im blühnden Sitawald, in Bergesgrotten kühl
Will baden ich den Leib und wallen einsam still,

Allein, genossenlos, im weiten, schönen Wald —
Wann ist erreicht mein Ziel, das Dasein abgetan?"

Und eine andre dieser Dichtungen:

„Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht,
Und in stiller Bergesgrotte der Mönch
Der Versenkung pflegt: kein Glück wie dies!

Wenn am Ufer von Strömen blumenumblüht,
Die der Wälder bunte Krone kränzt,
Er in seliger Ruh' der Versenkung pflegt,
Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht" [1]).

Die eingehenden Beschreibungen, welche die Ueberlieferung von den Versenkungszuständen und Visionen der buddhistischen Asketen und Asketinnen gibt, werden zwar durch das scholastische Beiwerk unbestimmter oder imaginärer psychologischer Kategorien in ihrer Klarheit nicht unwesentlich beeinträchtigt; immerhin scheint es doch möglich, wenigstens der Hauptsache nach zu einem einigermassen deutlichen Bilde von jenen Erscheinungen zu gelangen.

Zum Teil handelte es sich offenbar um einfache Uebungen intensivster, von pathologischen Elementen freier Konzentration des Vorstellens und Fühlens. Wir berührten schon oben (S. 344) die Versenkung in die Stimmung der Freundschaft gegen alle Wesen, die man im Walde starr sitzend in sich walten liess und der man magische Besänftigungskraft gegenüber jeglicher Feindschaft von Menschen und Getier zuschrieb. Eine andre Versenkung war die der „Unreinheit": um sich mit dem Gedanken an die Vergänglichkeit und Unreinheit alles leiblichen Daseins zu durch-

[1]) Theragâthâ 537 fg., 522 fg.

Digitized by Google

dringen, begab man sich auf eine Leichenstätte und konzentrierte dort lange anhaltend die Aufmerksamkeit auf Leichen und Gerippe in den verschiedenen Stadien der Verwesung und Zerstörung, indem man bei sich sagte: „Wahrlich, auch mein Leib hat diese Natur und dieses Ziel; er ist nicht frei davon“ [1]).

Neben Kontemplationen solcher Art aber standen offenbar mannigfache pathologische Zustände visionären und ekstatischen Charakters sowie allem Anschein nach auch eine entwickelte Praxis der Selbsthypnose. Die Bedingungen für das Zustandekommen derartiger Affektionen waren überreichlich vorhanden. Bei Männern und Frauen, welche durch die Macht der religiösen Idee den geordneten Verhältnissen häuslicher Existenz entrissen waren, konnten die körperlichen Folgen des Lebens wandernder Bettler im Verein mit einer das Nervensystem erschöpfenden geistigen Ueberreizung leicht genug die betreffende Disposition hervorrufen. Wir hören von Halluzinationen des Gesichts- wie des Gehörsinnes, von „himmlischen Gestalten“ und „himmlischen Tönen“ [2]). Aus den Zeiten, in denen Buddha der Erleuchtung nachtrachtete, wird erzählt, dass er „einen Lichtglanz und die Erscheinung von Gestalten“ gesehen habe, oder einen Lichtglanz für sich allein und wieder Gestalten allein [3]). Auch die Erscheinungen von Gottheiten oder des Versuchers, von welchen die Legenden so viel zu berichten wissen, lassen das Vorkommen von Halluzinationen annehmen [4]).

---

[1]) Dîgha Nikâya bei Warren 360 fg.; vgl. Sp. Hardy, Eastern Monachism 247 fg.

[2]) Zum Beispiel Mahâlisuttanta (Dîgha Nikâya vol. I, p. 152 ff.).

[3]) Upakkilesasutta (Majjhima N. 128).

[4]) Dass Buddha und seine Jünger solche Erscheinungen gesehen haben, möchte ich nicht mit Windisch (Mâra und Buddha 213) auf poetische Ausdrucksweise, die später wörtlich genommen und zu Legenden ausgestaltet wäre, zurückführen; ich meine vielmehr, dass solche Visionen sich tatsächlich zugetragen haben. Mir scheinen zahl-

Digitized by Google

Grössere Bedeutung für das geistliche Leben der Buddhajünger als derartigen Erscheinungen wird den zu unzähligen Malen in den heiligen Texten beschriebenen „vier Stufen der Versenkung" (Jhâna) beizumessen sein. Wir dürfen in ihnen Zustände der Ekstase erkennen, wie sie auch auf dem Boden des abendländischen religiösen Lebens nicht selten aufgetreten sind, für die aber der Organismus des Inders in ganz anderm Masse disponiert ist als der des Okzidentalen: ein lange anhaltendes Abwesendsein, in welchem der Körper zur Regungslosigkeit erstarrt, die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke aufgehoben oder auf ein Minimum herabgesetzt ist, während der Geist in überirdischer

---

reiche Fakta sicherster Art, welche die Literatur der Psychiatrie (siehe z. B. Pitres, Hystérie et hypnotisme II, 35 fg.) oder auch die christliche Heiligengeschichte verzeichnet, hierauf hinzudeuten. Es ist nicht zu viel gesagt, dass die Berichte von manchen Visionen christlicher Heiliger wie aus buddhistischen Suttas übersetzt klingen. Die heilige Caterina hört die Stimme des bösen Feindes: „Was peinigst du dich vergeblich! Du kannst das nicht so forttreiben ohne dich selbst umzubringen. Besser du lässt diese Torheit, bevor du ganz zu Grunde gehst. Noch ist Zeit dich der Welt zu erfreuen." Aber vor der Standhaftigkeit der sich kasteienden Jungfrau verschwinden die Dämonen; auf Lichtstrahlen erscheint das Kreuz (Hase, Gesammelte Werke V, 1, 163 fg.). So spricht zu Buddha, als er in Meditationen versenkt um den Besitz der erlösenden Erkenntnis ringt, der böse Feind: „Du bist mager, übel aussehend; der Tod ist dir nahe. . . . Dem Lebenden ist Leben besser; wenn du lebst, magst du Gutes tun" (Padhânasutta im Suttanipâta). Zu Jüngern Buddhas spricht der Versucher: „Ihr habt jung der Welt entsagt. . . . Geniesst was die Menschen ergötzt. Gebt nicht die Gegenwart auf, um der Zukunft nachzujagen" (Samyutta Nikâya vol. I, p. 117). Das stehende Ende dieser Geschichten ist, dass der Böse erkannt wird und verschwindet (S. 359). Die Gleichartigkeit solcher Erlebnisse buddhistischer und christlicher Heiliger fällt in die Augen. Auch die bedeutende Rolle, welche bei derartigen Erscheinungen den sonst so sehr zurücktretenden buddhistischen Nonnen zufällt, sowie das nicht seltene Auftreten von Vorstellungen erotischer Versuchungen entspricht durchaus den christlichen Parallelen und bekannten Beobachtungen der Psychopathologie.

Digitized by Google

Wonne schwelgt. In stillem Gemach, noch häufiger im Walde, setzte man sich nieder, „mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend". So verharrte man in lange fortgesetzter körperlicher Bewegungslosigkeit und befreite sich der Reihe nach von den störenden Elementen. der „Lust und bösen Regungen", des „Ueberlegens und Erwägens", der „freudigen Erregung"; zuletzt soll auch die Atmung aufgehört haben, d. h. in Wirklichkeit offenbar bis zur Unwahrnehmbarkeit reduziert worden sein. Dann war der Geist „gesammelt, gereinigt, geläutert, gelöst von Befleckung, gelöst von allem Verderblichen, geschmeidig und zum Werk geschickt, fest und ohne Wanken"; man genoss das Bewusstsein, aus den Tiefen des leiderfüllten Daseins sich zu lichter, freier Höhe erhoben zu haben. Dieser Zustand war es, in welchem das Gefühl hellseherischer Erkenntnis des Weltzusammenhangs lebendig wurde. Wie christlichen Schwärmern in Augenblicken der Ekstase sich das Geheimnis der Weltschöpfung enthüllte, so meinte man hier die Vergangenheit des eigenen Ich in zahllosen Perioden der Seelenwanderung zu überschauen; man meinte durch das Weltall die wandernden Wesen, wie sie sterben und wiedergeboren werden, zu erkennen; man meinte die Gedanken andrer zu durchdringen. Auch der Besitz von Wunderkräften, der Fähigkeit des Verschwindens und Wiederauftauchens, der Fähigkeit das eigene Ich zu vervielfältigen, wird diesem Zustande der Versenkung zugeschrieben.

Mit den Jhâna-Ekstasen werden weiter, gewöhnlich als eine Vorbereitung auf jene, als ein Mittel sich ihrer zu bemächtigen, andre geistliche Uebungen in Verbindung gesetzt, bei denen die Annahme, dass es sich um Selbsthypnose handelte, kaum zu vermeiden sein wird [1]). Man kon-

[1]) Der Name dieser Uebungen, Kasina, bedeutet „Ganzheit", d. h. wohl, wie Childers erklärt, das totale Aufgehen des Geistes in einer Anschauung oder Vorstellung. Die eingehendste Beschreibung

Digitized by Google

struierte an einsamer, von Störungen freier Stätte eine kreisförmige Fläche von glattgestrichenem, am besten hellrotem Ton. Statt ihrer konnte auch eine Wasserfläche, ein feuriger Kreis — etwa ein angezündeter Holzhaufen, betrachtet durch eine kreisrunde Oeffnung — und dergleichen mehr verwandt werden. Ausnahmsweise begabte Individuen bedurften solcher Vorbereitung nicht; statt des Tonkreises beispielsweise genügte ihnen ein gewöhnliches Ackerfeld. Man setzte sich nun vor das betreffende Objekt und betrachtete es bald mit offenen, bald mit geschlossenen Augen, bis man das Bild gleich deutlich vor sich sah, gleichviel ob die Augen geöffnet oder geschlossen waren. Wenn der Meditierende sich so des „inneren Reflexes" bemächtigt hatte, verliess er den Platz, ging zu seiner Zelle und fuhr dort mit der Kontemplation fort. Statt des ursprünglichen Reflexes, der das Objekt getreu mit allen seinen zufälligen Unvollkommenheiten wiedergab, trat dann der „nachgebildete Reflex" auf, vergleichbar dem Eindruck einer glatten Muschelschale oder eines Spiegels, der aus den Wolken tretenden Mondscheibe, oder weisser Vögel, die sich von dunkler Wolkennacht abheben, und doch farblos und gestaltlos. In diesem Zustand — er galt als nur wenigen erreichbar — fühlte sich der Geist aller Hemmungen entledigt und befähigt, sich zu den höheren Stufen der Versenkung zu erheben.

Eine anders geartete Form der Kontemplation endlich

---

der Kasinakontemplationen findet sich im Visuddhimagga bei Warren. 293 fg., sowie bei Sp. Hardy, Eastern Monachism 252 fg.; erwähnt werden aber die Kasina schon in den kanonischen Texten (Caroline Rhys Davids, Buddhist Psychology 57, A. 2; es ist hinzuzufügen Ang. Nik. vol. V, p. 46 fg. 60). — Man vergleiche die Rolle, welche der Hypnotismus im Yogasystem spielt: Garbe im Grundriss der indo-arischen Philologie III, 4, S. 45; Walter, Haṭhayogapradīpikā p. XXIX. Auf die im Mahâbhârata (XIII, 2296 ff. ed. Calc.) sich findende anschauliche Beschreibung davon, wie ein Schüler die Gattin seines Lehrers hypnotisiert, hat Hopkins, Journ. of the Amer. Orient. Soc. XXII, 359 fg. aufmerksam gemacht.

Digitized by Google

ging von rein verstandesmässigem, stufenweisem Abstrahieren von der Vielheit der Erscheinungswelt aus, um sich dann in weltentrücktes, erstarrtes Hinschauen auf immer vollständiger alles konkreten Inhalts entledigte Abstraktionen zu verwandeln [1]). „Gleichwie dieses Haus der Migâramâtâ leer ist von Elefanten und Rindern, von Hengsten und Stuten, leer von Silber und Gold, leer von den Scharen der Männer und Weiber, und es nur in einer Beziehung nicht leer ist, nicht leer nämlich von Mönchen, so auch, Ânanda, abstrahiert der Mönch von der Vorstellung ‚Mensch' und denkt allein an die Vorstellung ‚Wald', . . . dann sieht er, dass in seinen Vorstellungen Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung ‚Dorf' und Leerheit eingetreten ist in Bezug auf die Vorstellung ‚Mensch'; Nicht-Leerheit ist allein vorhanden in Bezug auf die Vorstellung ‚Wald'." Und auch von der Vorstellung ‚Wald' wird dann abstrahiert, so dass die Vorstellung ‚Erde' mit Weglassung aller Mannigfaltigkeit der Erdoberfläche erreicht wird; von da steigt der Geist dann in ähnlicher Weise weiter zur Vorstellung der „Raumunendlichkeit", der „Vernunftunendlichkeit", der „Nichtirgendetwasheit" [2]) u. s. w., Schritt für Schritt der Erlösung sich nähernd. An das Ende dieser Stufenleiter pflegt der Zustand der „Aufhebung von Vorstellung und Empfindung" gesetzt zu werden, der als todesähnliche Erstarrung — offenbar von kataleptischer Natur — beschrieben wird. Den Mönch, welcher am Fuss eines Baumes sitzend sich in diesen Zustand erhoben hat, sehen Hirten und Ackerleute; sie sagen: „Merkwürdig! Wunderbar! Dieser Mönch ist im Sitzen gestorben; wir wollen ihn verbrennen." Sie bedecken ihn mit Stroh, Holz und Dünger und zünden

[1]) Cûlasuññatâsutta (Majjh. N. 121).

[2]) Erinnert es nicht auffallend an die buddhistische Kontemplation der „Nichtirgendetwasheit", wenn ein Psychiater (Schüle, Geisteskrankheiten S. 100) „das affektlose Universalgefühl des Nichts" beschreibt: „es ist Nichts und gibt Nichts und wird Nichts sein" — dies die Worte eines von diesem Gefühl befallenen Kranken —?

Digitized by Google

Feuer an. Aber er erhebt sich, wie der nächste Morgen kommt, unversehrt aus seiner Versenkung [1]).

Weisheit, d. h. das Erkennen der Lehre, und die Uebung solcher Versenkungen trägt und fördert sich wechselweise: „Keine Versenkung gibt es, wo nicht Weisheit ist; keine Weisheit, wo nicht Versenkung. In wem Versenkung wohnt und Weisheit, wahrlich der ist dem Nirvâna nahe“ [2]). —

Neben der Lehre von den Versenkungen wurde eine zweite Doktrin ausgebildet, die gleichfalls die letzten Stadien des Erlösungsweges zum Gegenstand hatte: die Theorie der vier Rangklassen, in welche die dem Ziele sich nähernden Wesen je nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit ihrer Heiligung geordnet sind [3]). In vielen Texten übrigens werden nicht diese vier Klassen erwähnt, sondern es wird — stellt sich darin die Anschauungsweise einer älteren Zeit dar? — ein doppelter Vorgang in den Seelen derer, welche die Predigt Buddhas hören und annehmen, unterschieden. Zuerst erwacht in ihnen das Wissen von der Vergänglichkeit alles Seins; „es geht ihnen,“ wie der stehende Ausdruck der Texte lautet, „das reine und fleckenlose Wahrheitsauge auf: was immer dem Entstehen untertan ist, das alles ist auch dem Vergehen untertan.“ Sie erkennen die leidenvolle Vergänglichkeit als im Wesen alles Daseins mit Notwendigkeit begründet. Wer zu diesem Wissen gelangt ist und als Mönch in ernstem Streben beharrt, darf hoffen, auch den zweiten Schritt zu tun und dahin zu gelangen, dass „durch das Aufhören des Ergreifens (irdischen Wesens) seine Seele von aller Unreinheit frei

---

[1]) Majjhima Nikâya vol. I, p. 333.

[2]) Dhammapada 372.

[3]) Senart (Bouddhisme et Yoga; Revue de l'hist. des religions 42, 355) parallelisiert diese Lehre mit der von den vier Stufen der Yogins (Yogas. III, 51): eine Zusammenstellung, die anzunehmen ich kaum wagen möchte.

Digitized by Google

wird": das letzte Ziel geistlichen Strebens, Erlösung und Heiligkeit [1]).

Wir verzichten darauf, das mit scholastischem Beiwerk überladene System der vier Rangklassen unter den Gläubigen hier zu entwickeln [2]). Mit der Zugehörigkeit zur einen oder andern dieser Klassen waren übrigens keinerlei Ansprüche auf eine ansehnlichere oder geringere Geltung in der Ge-

---

[1]) Reichliche Belege für beide Grade dieser Stufenfolge gibt die Erzählung von Buddhas ersten Predigten und Bekehrungen (Mahâvagga Buch I).

[2]) Es genüge hier die in den heiligen Schriften nicht selten begegnende kurze Charakteristik jener Stufen (siehe z. B. Mahâparinibbâna Sutta p. 16 fg.). Den untersten Rang nehmen die Sotâpanna ein, d. h. die in die Bahn (der Heiligung) Gelangten. Von ihnen wird gesagt: „Durch die Vernichtung der drei Bande sind sie in die Bahn gelangt; sie sind der Wiedergeburt in den niederen Welten (den Höllen, der Tierwelt und der Gespensterwelt) nicht unterworfen; sie sind (der Erlösung) sicher, sie werden die höchste Erkenntnis erreichen." Die nächsthöhere Klasse ist die der Sakadâgâmî („der einmal Zurückkehrenden"): „Durch die Vernichtung der drei Bande, durch die Verringerung von Begier, Hass und Verblendung sind sie zu einmal Zurückkehrenden geworden: wenn sie noch einmal in diese Welt zurückgekehrt sind, werden sie das Ende des Leidens erreichen." Dann folgen die Anâgâmî („die Nichtzurückkehrenden"): „Durch die Vernichtung der fünf ersten Bande sind sie zu Wesen geworden, die von selbst entstehen (d. h. die in das Dasein treten ohne erzeugt und geboren zu werden; dies ist in den höheren Götterwelten der Fall); sie erreichen dort (in der Götterwelt) das Nirvâna; sie sind nicht der Rückkehr aus jener Welt unterworfen." Es scheint, dass bei der Aufstellung dieser dritten Stufe eine besondere Rücksicht auf die um die Gemeinde am höchsten verdienten Laien mitgewirkt hat, denen um ihres Laienstandes willen vollkommene Heiligkeit nicht beigelegt werden konnte, denen man aber doch eine dieser nahekommende Stellung nicht absprechen wollte. Die höchste der vier Stufen endlich ist die des Arhat, d. h. des Heiligen. — Die Ansicht von Childers (Dictionary p. 268, vgl. 444), dass die höheren der vier Stufen nicht erlangt werden können, ohne dass man zuvor die niederen der Reihe nach durchgemacht hat, ist wenigstens für die ältere Periode der buddhistischen Dogmatik, über die allein ich zu urteilen wage, unzutreffend.

Digitized by Google

meinde verknüpft; wie weit jeder einzelne dem Ziel der Heiligkeit nahe gekommen zu sein meinte, war eine Angelegenheit, die nur vor sein eigenes Inneres gehörte und von welcher die Gemeinde als solche keine Notiz nahm [1]). Die höchste Stufe, die der vollendeten Erlösung, betrachtete man als allein Mönchen erreichbar [2]). Wie sollten die, welche um ihrer Seligkeit willen allem Irdischen entsagt hatten, zugestehen, dass die innere Befreiung von Welt und Weltleid mit dem Beharren des äusseren Menschen in weltlichem Leben vereinbar sei? Doch liess man zu Gunsten frommer Laienjünger, wenn auch nicht für ihr Leben, so wenigstens für ihr Sterben eine Ausnahme zu: ein gläubiger, weiser Laie, der seine letzten Gedanken, sein letztes Verlangen auf das Aufhören irdischen Seins richtet, wird dieses Zieles teilhaftig. „Ich sage dir, Mahânâma, dass zwischen einem Laienjünger, dessen Seele diese Stufe der Erlösung erreicht hat, und einem Mönch, dessen Seele von aller Unreinheit erlöst ist, keine Verschiedenheit besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht“ [3]).

---

[1]) Nur an einer Stelle, soviel mir bekannt, knüpft das buddhistische Gemeinderecht an die Zugehörigkeit eines Mönchs zu einer der vier Stufen eine rechtliche Konsequenz: wer einen Heiligen getötet hat, kann nicht die Mönchsweihen empfangen (Mahâvagga I, 66). Doch ist es nicht unmöglich, dass das Wort „Heiliger“ hier, als Ueberbleibsel sehr alter Redeweise, in nicht technischer Bedeutung gesetzt ist, und dass die Bestimmung in ihrem ursprünglichen Sinn allgemein die Zulassung eines Mönchsmörders zu der Gemeinde verbot.

[2]) Streng genommen besagt dies schon das Wort Arhat („Heiliger“), d. h. „einer der Anspruch hat“ — es ist zu ergänzen: auf fromme Gaben und Verehrung.

[3]) Samyutta Nikâya vol. V, p. 410. — Eine wohl spätere Doktrin — in den heiligen Texten ist sie meines Wissens noch nicht vertreten, und im Milindapañha führt der disputierende König sie nicht auf ein Wort Buddhas zurück, sondern er sagt: „ihr (Mönche) lehrt“ etc. — wendet diese Sätze dahin, dass auch ein Laie die Heiligkeit erlangen kann, dass er aber ihr Gewicht nicht zu tragen im stande ist, so wenig wie ein Grashalm die Last eines schweren Steines tragen kann. Er muss deshalb noch an demselben Tage, an dem ihm die Heiligkeit

Digitized by Google

Hoch über den vier Stufen stehen die Vollendeten, „die für sich allein der Buddhaschaft teilhaftig geworden sind“ (Paccekabuddha): sie haben das erlösende Wissen nicht als Jünger eines der heiligen, universalen Buddhas, sondern aus eigener Kraft erworben, aber ihre Vollkommenheit reicht nicht so weit, dass sie es der Welt verkündigen können. Die Texte berühren diesen Begriff der Paccekabuddhas selten; er kann im Vorstellungskreise der alten Gemeinde nur eine nebensächliche Rolle gespielt haben. Es scheint, dass man die Paccekabuddhas vorzugsweise in den Zeitaltern lebend dachte, wo es keine universalen Buddhas und keine von ihnen gestifteten Gemeinden gab; der Begriff des Paccekabuddha sollte wohl in erster Linie eben dies besagen, dass auch in solchen Zeiten der Zugang zur Erlösung ernstem und kraftvollem Streben nicht verschlossen ist. Aber die später aufgestellte Lehre, dass das Auftreten von Paccekabuddhas auf solche Zeitalter ausschliesslich beschränkt ist, steht, wie es scheint, mit der Dogmatik der heiligen Pâlitexte nicht im Einklang. „In der ganzen Welt,“ sagt Buddha[1]), „gibt es, mich allein ausgenommen, niemanden, der den Paccekabuddhas gleich ist“ — die Existenz von Heiligen dieses Grades wird also allem Anschein nach auch für Buddhas eigene Zeit zugelassen.

---

zu teil geworden, entweder die Mönchsweihen empfangen oder, da die äusseren Vorbedingungen hierzu nicht immer erfüllbar sind, in das Nirvâna eingehen (Milindapañha p. 265). — In ähnlichem Zusammenhang bildete sich auch die gleichfalls, soviel mir bekannt, den heiligen Texten — mit Ausnahme einiger Stellen des offenbar verhältnismässig jungen Werks Apadâna, vgl. S. 117, A. 1 — noch fremde, arg äusserliche Vorstellung aus, dass die höher begabten Gläubigen die Erlösung „in der Barbierstube“ zu erlangen pflegen, d. h. während der Vollziehung der Tonsur, die den Uebertritt aus dem weltlichen Stande in den geistlichen kennzeichnet.

[1]) Apadâna. Auch wenn gesagt wird, dass nie in demselben Weltsystem zu gleicher Zeit zwei heilige, universale Buddhas auftreten (Anguttara Nik. vol. I, p. 27), scheint darin zu liegen, dass die gleichzeitige Erscheinung eines universalen Buddha mit Paccekabuddhas nicht ausgeschlossen ist.

Digitized by Google

Ueber den vier Stufen der Gläubigen, Heiligen wie über den Paccekabuddhas stehen endlich, den Inbegriff höchster Vollkommenheit verkörpernd, die „erhabenen, heiligen, universalen Buddhas".

Es möchte befremden, dass wir erst an diesem Orte das Dogma von den Buddhas gewissermassen als einen Anhang zu andern wesentlicheren Gedankenkreisen darstellen. Ist die Lehre von der Person Buddhas eine Nebensache? Muss sie nicht ein Fundament des buddhistischen Glaubens sein, so gut wie die Lehre von der Person Christi ein Fundament, ja das Fundament des christlichen Glaubens bildet?

Kaum irgendwo scheint die Vergleichbarkeit jener beiden Entwicklungsreihen vollständiger abzureissen, als eben an diesem Punkte. Es möchte paradox klingen, aber es ist zweifellos richtig, dass die buddhistische Lehre in allem Wesentlichen das sein könnte, was sie in der Tat ist, und sich doch der Begriff des Buddha aus ihr fortdenken liesse. Die unvergessliche Erinnerung an Buddhas Erdenleben, der Glaube an Buddhas Wort als an das Wort der Wahrheit, die Unterwerfung unter Buddhas Gesetz als unter das Gesetz der Heiligkeit: alle diese Momente haben, wie kaum ausgesprochen zu werden braucht, für die Gestaltung des religiösen Lebens und Empfindens in der Gemeinde der Buddhajünger die höchste Wirksamkeit bewährt. Aber für die rein theoretische Auffassung des einen grossen Problems, um das allein sich die ganze buddhistische Dogmatik bewegt, der Frage nach dem Leiden und nach der Erlösung, steht das Dogma von Buddha im Hintergrunde. In der Glaubensformel der vier heiligen Wahrheiten kommt das Wort Buddha nicht vor.

Den Schlüssel für die Erklärung dieser bemerkenswerten Stellung des Buddhabegriffs zu den zentralen Ideen des ganzen Gedankenkreises gibt, wie mir scheint, die Vorgeschichte des Buddhismus.

Wo eine Lehre, wie die christliche, auf der Basis eines

Digitized by Google

mächtigen Gottesglaubens erwächst, ist es natürlich, dass für das Bewusstsein der Gemeinde auf die Person dessen, der als Meister, Lehrer, Vorbild in jedem Sinne für das Leben seiner Jünger von unermesslicher Bedeutung ist, ein Abglanz, ja mehr als ein Abglanz der Herrlichkeit und Wesensfülle des allmächtigen und allgütigen Gottes sich herniedersenkt. Die Gnade Gottes soll dem Menschen das ewige Leben schenken: der Meister wird zum Mittler, durch welchen die göttliche Gnade an dem Menschen wirkt. Sein Wesen hebt sich in metaphysicher Dignität zum Einssein mit Gottes Wesen; sein irdisches Tun und Leiden erscheint als das welterlösende Tun und Leiden Gottes.

Die Vorbedingungen, unter welchen eine analoge Entwicklung der Vorstellungen von der Person Buddhas sich hätte vollziehen können, waren nicht vorhanden. Den Glauben an die alten Götter hatte der Pantheismus der Âtmanlehre aufgelöst; der Âtman aber, das ewig ruhende All-Eine, war kein Gott, der handelnd in erlösendem Tun sich der Menschheit erbarmen konnte. Und auch der Glaube an den Âtman selbst war verblasst, ja verloren, und als Herrscher über die nach Erlösung verlangende Welt war nicht ein Gott, sondern allein das Naturgesetz der Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen übrig geblieben. Es gab keine handelnde Person im Kampf gegen Leiden und Tod als den Menschen selbst; er musste in weisem Erkennen des Naturgesetzes den Ort zu entdecken und zu erreichen trachten, an dem er für jenes Gesetzes leidenbringendes Wirken unerreichbar war.

Die Momente, die für die dogmatische Auffassung der Person Buddhas entscheidend sein mussten, sind damit gegeben. Er konnte nicht ein gottentstammter Erlöser sein, denn man erwartete die Erlösung nicht von einem Gott. Das Erkennen soll erlösen; mein Erkennen soll mich erlösen: so musste er der grosse Erkennende und der Erkenntnisbringer für alle Welt sein. Ein Wesen musste er sein, das keinen angestammten metaphysischen Adel vor

Digitized by Google

andern Wesen voraus hat[1]), aber in höherem, kraftvollerem Streben zuerst den Weg findet, den nach ihm andre, seinen Fussstapfen folgend, wandeln[2]). Man kann in gewissem Sinne sagen, dass jeder Jünger, der zur Heiligkeit hindurchdringt, auch Buddha ist so gut wie der Meister[3]). Sehr deutlich tritt diese Auffassung von Buddhas wesentlicher Gleichartigkeit mit allen Erlösten in folgenden Worten hervor: „Gleichwie wenn, o Brahmane, eine Henne Eier gelegt hat, acht oder zehn oder zwölf, und die Henne genugsam auf ihnen gesessen und sie warm gehalten und bebrütet hat: wenn dann von den Küchlein eines zuerst mit der Spitze seiner Kralle oder mit seinem Schnabel die Eierschale zerbricht und glücklich aus dem Ei kriecht, wie wird man dies Küchlein nennen, das älteste oder das jüngste?" „Man wird es das älteste nennen, verehrter Gotama, denn es ist das älteste unter

---

[1]) Darin, dass Buddha, ehe er zu seinem letzten Erdenleben geboren wird, als Gott im Himmel der Tusita-Götter weilt und von dort aus zur Erde herniedersteigt, liegt in keiner Weise, dass man für ihn übermenschliche, etwa gottmenschliche Wesenheit in Anspruch nahm. Wer in einer Existenz Gott ist, kann in der nächsten Existenz auch als Tier oder in einem Höllenreich wiedergeboren werden. Wie Buddha in seinem vorletzten Leben Tusita-Gott war, ist er in früheren Existenzen auch Löwe, Pfau, Hase u. s. w. gewesen; in seiner letzten irdischen Erscheinung aber war er Mensch und durchaus nur dies. — Anders Kern (Manual of Indian Buddhism S. 64), der aber die Pointe der Stelle, auf welche er sich beruft (Anguttara Nik., Catukka p. 38), missverstanden hat.

[2]) „Er der Erhabene ist des unbereiteten Weges Bereiter, des unerschaffenen Weges Schöpfer. . . . Nachfolger auf dem Wege aber sind die Jünger, die jetzt da sind, nach ihm einhergehend." Majjhima Nikâya vol. III, p. 15.

[3]) Die gewöhnliche Terminologie benennt zwar die heiligen Jünger Buddhas nicht selbst als Buddhas, doch zeigt sich mehrfach, dass man einen solchen Ausdruck als sachlich statthaft in der Tat empfand. So wenn der Sotâpanna (s. S. 369, Anm. 2) definiert wird als jemand, der „die höchste Erkenntnis (sambodhi) erreichen wird". Insonderheit in poetischen Texten ist es oft zweifelhaft, ob das Wort buddha in seinem engeren Sinne oder in der Beziehung auf jeden Heiligen gebraucht ist, s. Dhammapada 398 (vgl. 419).

Digitized by Google

ihnen." „So habe auch ich, o Brahmane, unter den Wesen, die im Nichtwissen leben und wie in einem Ei verschlossen und befangen sind, die Eierschale des Nichtwissens zerbrochen und allein in der Welt die erhabenste, universale Buddhaschaft erlangt. So bin ich, o Brahmane, der älteste, das edelste unter den Wesen"[1]). Nicht Buddha erlöst die Wesen, aber er lehrt sie, sich selbst zu erlösen, so wie er sich erlöst hat. Sie nehmen seine Verkündigung der Wahrheit an, nicht weil sie von ihm kommt, sondern weil, durch sein Wort geweckt, in ihrem Geiste selbsteigenes Erkennen dessen, wovon er zu ihnen redet, ans Licht tritt[2]).

Man darf dies doch nicht dahin verstehen, als hätte die Gestalt Buddhas im Glauben der Gemeinde die Grenzen irdisch-menschlicher Realität nicht überschritten, als hätte die Dogmatik den Strahlenkranz einer das Universum durchleuchtenden Herrlichkeit um Buddhas Haupt zu flechten verschmäht. Das Land Buddhas war nicht das des Sokrates, nicht das Athen des Thukydides und des Aristophanes, in welchem es nicht anging, dass Sammâsambuddhas oder Gottmenschen auf Erden erschienen. Das Auge des Inders war gewohnt, auf Schritt und Tritt das natürliche, irdisch-begrenzte Geschehen in phantastische Zusammenhänge unendlicher Fernen hineingewoben zu sehen. Je länger sich hier das Denken mit einer Anschauung beschäftigte, je öfter es zu ihr zurückkehrte, umsomehr verschwand das Menschliche, das irdisch Wirkliche in ihr hinter dem Geträumten, Typischen, Universalen. Jenes Zeitalter, in welchem die Lehren vom Leiden alles Vergänglichen und von der Erlösung zu-

---

[1]) Suttavibhanga, Pârâjika I, 1, 4.

[2]) So heisst es in einer Rede Buddhas nach einer vorangegangenen Darlegung der Kausalitätsformel: „Wenn ihr nun also erkennt und also schaut, ihr Jünger, werdet ihr dann sprechen: „Wir ehren den Meister und aus Ehrfurcht für den Meister reden wir also?" — „Das werden wir nicht, Herr." — . . . „Was ihr redet, ihr Jünger, ist es nicht eben das, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfasst habt?" — „Das ist es, Herr." (Majjhima Nikâya vol. I, p. 265.)

Digitized by Google

erst das junge Denken beschäftigten, konnte auf einen Yâjnavalkya und auf einen Śândilya noch einfach als auf weise Menschen hinsehen; für die buddhistische Anschauungsweise mussten die flüssigen Umrisse solcher Gestalten zum dogmatischen Typus der nach ewiger Weltordnung zu den gesetzten Zeiten erscheinenden erhabenen, heiligen, universalen Buddhas erstarren.

Es war kaum anders möglich, als dass sich die Gestalt des einen historischen Buddha für die Dogmatik zu einer grenzenlosen Zahl vergangener und künftiger Buddhas vervielfältigte. Einem Glauben, der die Vergangenheit dieser Welt nach Jahrtausenden, ihre Zukunft nach Jahren, vielleicht nach Tagen bemass, mochte es genügen, über der Spanne dieser Zeit die Gestalt eines Heilandes ragen zu sehen, auf den die Vergangenheit weissagend vorausdeutete, dessen Wiederkommen der kurzen Zukunft ein Ziel setzte. Für den Inder umschloss kein Horizont das Bild des Weltlebens; von unabsehbaren Fernen her in unabsehbare Fernen hin, durch jene ungeheuren Weltperioden, in deren Riesengrösse und Riesenzahl das überwältigende Gefühl der eigenen Kleinheit seinen Ausdruck sucht, schreitet der ewige Gang des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens. Wie sollte man, was im Zentrum der eigenen Welt, der eigenen Zeit zu stehen schien, für den alleinigen Mittelpunkt aller Welten, aller Zeiten halten?

Durch das Kommen und Gehen der Weltalter, durch das ganze dunkle Dasein geht ein Streben nach dem erlösenden Licht: so müssen zu bestimmten Zeiten[1]) bestimmte

---

[1]) Die zeitliche Verteilung der Buddhas auf die verschiedenen Weltalter ist keine gleichmässige. Schon in einem der Pâlisuttas (Mahâpadânasutta; Dîgha Nikâya) findet sich die Angabe, dass die letzten Buddhas zu folgenden Zeiten erschienen sind: einer im 91. Weltalter von jetzt ab rückwärts, zwei im 31. Weltalter; unser jetziges Weltalter ist ein „gesegnetes Weltalter" (bhaddakappa); es besitzt fünf Buddhas, von denen Gotama der vierte ist; das Erscheinen des Metteyya wird noch erwartet. Alle diese Buddhas, abgesehen allein

Digitized by Google

Wesen, durch verdienstliche Handlungen zahlloser Existenzen dazu berufen, den Anblick dieses Lichtes erlangen; sie müssen Buddhas werden und die von Ewigkeit her fest geordnete Laufbahn eines Buddha erfüllen. Sie werden alle in der östlichen Hälfte Mittelindiens geboren[1]); sie entstammen alle Brahmanen- oder Khsatriyageschlechtern; sie erlangen alle, am Fuss eines Baumes sitzend, die erlösende Erkenntnis. Ihr Lebensalter hat je nach der Weltperiode, in welcher sie erscheinen, verschiedene Dauer, und so erhält sich auch die Lehre, die sie auf Erden verkünden, bald länger, bald kürzer, bei einem jeden aber durch eine festbestimmte Zeit. „Fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen," sagt Buddha zu seinem Lieblingsjünger[2]). Dann verschwindet der Glaube von der Erde, bis ein neuer Buddha erscheint und von neuem „das Rad der Lehre rollen lässt".

Es ist konsequent, dass, wie sich die Reihe der Buddhas durch die unermesslichen Weiten der Zeiten hindurchzieht, auch die ebenso unermesslichen Weiten des Raumes ihre Buddhas besitzen. Die alten Texte scheinen die Idee der in fernen Weltsystemen erscheinenden Buddhas nur leise zu berühren, aber die Vorstellung liegt ganz in der Art der indischen Phantasie, dass auch in jenen durch Unendlichkeiten von uns getrennten Welten dasselbe Ringen der Wesen nach der Erlösung sich wiederholt, welches sich auf dieser Erde vollzieht. „Es kann nicht geschehen, ihr Jünger,"

---

von Gotama Buddha, sind unzweifelhaft reine Phantasiegestalten. Etwas anders scheint es übrigens mit der parallelen Doktrin der Jainas zu stehen; siehe S. 76, Anm. 2.

[1]) So schon die kanonische Pâlitradition, Cullavagga XII, 2, 3. Die Stelle ist belehrend, insofern sie zeigt, wie der alte Buddhismus, fern von der kosmopolitischen Weite des Gesichtskreises, die man als dem buddhistischen Wesen innewohnend anzusehen pflegt, sein engeres Heimatland als das alleinige auserwählte Land betrachtet.

[2]) Cullavagga X, 1, 6. Später, als diese Prophezeiung durch die Ereignisse widerlegt wurde, stellte man natürlich grössere Zahlen auf; vgl. Köppen I, 327.

Digitized by Google

sagt Buddha, „es ist nicht möglich, dass in einem Weltsystem zwei heilige, universale Buddhas zu gleicher Zeit, nicht früher noch später erscheinen“ [1]) — man darf in diesen Worten wohl eine Hindeutung darauf sehen, dass in andern Systemen unabhängig von dem, was in unsrer Welt geschieht, gleiche Siege des Lichtes über die Finsternis erfochten werden, wie ihn hier Buddha unter dem Baum zu Uruvelâ gewonnen hat [2]).

Wir unternehmen es nicht, die scholastischen Prädikate, welche die Dogmatik den erhabenen, heiligen, universalen Buddhas beilegt, im einzelnen zu entwickeln, von den zehn Buddhakräften, von den zweiunddreissig äusseren Kennzeichen eines Buddha u. s. w. zu reden. Statt dessen versuchen wir das Gesamtbild zu zeichnen, welches der Verein all dieser Vollkommenheiten der gläubigen Vorstellung ergab, das Bild höchster Macht, höchsten Wissens, höchsten Friedens, höchsten Erbarmens.

Wir wollen mit den Worten der Texte selbst reden. Buddha spricht: „Der Allüberwinder, der Allwissende bin ich, unbefleckt von allem was ist. Alles habe ich verlassen; ohne Begehren bin ich, ein Erlöster. Aus eigener Kraft besitze ich die Erkenntnis; wen sollte ich meinen Meister nennen? Ich habe keinen Lehrer; niemand ist mir zu vergleichen. In der Welt samt den Himmeln ist niemand, der mir gleich sei. Ich bin der Heilige in der Welt; ich bin der höchste Meister. Ich allein bin der vollendete Buddha; die Flammen sind in mir erloschen; ich habe das Nirvâna erreicht“ [3]). „Den Erhabenen“ nennt ihn Kaccâna [4]), „den Freudenbringer, den Freudenspender, dessen Sinne stille sind, dessen Seele stille ist, den höchsten Selbstbezwinger

---

[1]) Anguttara Nikâya, s. oben S. 371, Anm. 1.

[2]) Unter den jüngeren Texten beschäftigt sich das Mahâvastu (vol. I, p. 123 ff.) eingehend mit der Vorstellung von der gleichzeitigen Existenz zahlloser Buddhas in den verschiedenen Weltsystemen.

[3]) Mahâvagga I, 6, 8.

[4]) S. oben S. 165.

Digitized by Google

und Friedereichen, den Helden, der sich selbst bezwungen hat und über sich wacht, der seine Sinne im Zaume hält.“ „Er erscheint in der Welt zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen“ [1]). So sind die Buddhas der vergangenen Weltalter erschienen, so werden die Buddhas künftiger Zeiten erscheinen.

Wird ihre Reihe jemals ein Ende nehmen? Wird der Sieg ein vollständiger werden, so dass alle Wesen zu der Erlösung hinübergedrungen sind?

Die Gläubigen der alten Zeit wandten ihre Gedanken dieser letzten Zukunftsfrage nur selten zu. Aber sie gingen doch an ihr nicht vorüber. In der Erzählung von Buddhas Tod lesen wir den Spruch, den Gott Brahma sprach, als der Heilige in das Nirvâna einging:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete zum Nirvâna ist gangen ein.“

Also die Wesen alle werden das Nirvâna erreichen [2]). Wird dann, wenn die beseelten, des Leidens fähigen Wesen

[1]) Angutt. N. vol. I, p. 22 und sonst häufig.

[2]) Anders in jüngerer Zeit das Mahâvastu (vol. I, p. 126). Zwar wird dort nicht geradezu gesagt, dass ein Teil der Wesen in alle Ewigkeit unerlöst bleiben wird, wohl aber, dass nie ein Ende der Wesen sein wird, welche die Lehre der Buddhas hören werden. Der Milindapañha (p. 69) dagegen erklärt direkt, dass nicht alle das Nirvâna erlangen. — Von den kanonischen Pâlitexten könnte hier noch Anguttara Nikâya vol. V, p. 194 fg. in Betracht kommen: wie der Torwart einer Festung nicht weiss, wie viele Personen durch das Tor kommen und gehen, wohl aber weiss, dass niemand anders als durch das Tor kommen und gehen kann, so „kümmert es den Vollendeten nicht, ob die ganze Welt oder die Hälfte oder ein Drittel auf diesem (d. h. dem von ihm gelehrten) Wege in die Freiheit gelangt ist oder gelangt oder gelangen wird“ — er weiss aber, dass es einen andern Weg zur Freiheit nicht gibt. Vielleicht ist übrigens die Stelle nicht von der Zahl der Wesen zu verstehen, die in alle Ewigkeit, sondern nur von denen, die als Jünger des einzelnen, bestimmten Buddha die Erlösung erlangen.

Digitized by Google

aus dem Reich des Daseins verschwunden sind, das Strömen der Sankhâra, das Entstehen und Vergehen der Welten in Ewigkeit bleiben? Oder wird, nach dem Verlöschen alles Bewusstseins, in dem sich das Geschehen spiegelte, die Welt in sich zusammenbrechen? Wird das Nirvâna, in dessen Tiefen die Reiche des Sichtbaren versunken sind, das Ein und Alle sein?

Wir fragen zu viel. „Der Erhabene hat dies nicht offenbart. Weil es keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zum Nirvâna führt, deshalb hat der Erhabene es nicht offenbart."

Digitized by Google

Dritter Abschnitt

Die Gemeinde der Jünger Buddhas

Das Gemeinderecht und die Rechtsbücher

Von der Darstellung des Glaubens, der die Schar der Buddhajünger vereinte, wenden wir uns zur Beschreibung der äusseren Ordnungen, welche geistliche Sitte und geistliches Recht dem Leben dieser Mönchsgenossenschaft gesetzt hat. Als ein rechtlich geordnetes erscheint jenes Leben von Anfang an. Ein Rechtsakt musste vollzogen werden, um das neu hinzutretende Mitglied in die Gemeinschaft aufzunehmen. Das Gemeinderecht zeichnete seinem Tun und Lassen die Bahnen vor. Als Disziplinarhof wachte die Gemeinde selbst, unter der Einhaltung eines geordneten Rechtsverfahrens, über der Befolgung der geistlichen Ordnungen.

Dies frühzeitige Hervortreten fester rechtlicher Formen des Gemeindelebens kann nicht überraschen. Es ist das Gegenstück des ebenso frühzeitigen Auftretens einer ausgebildeten und fest formulierten Dogmatik; dieselben Charakterzüge des Zeitalters, in dem sich der Buddhismus entwickelt hat, dieselben Momente der Vorgeschichte, auf welcher er ruht, machen die eine wie die andre Erscheinung verständlich. Die andersgläubigen Mönchsorden vor und neben dem Orden Buddhas und nicht minder der gemeinsame Quell aller dieser Sekten, das Brahmanentum, haben wie in der dogmatischen Spekulation so im Recht und in der Sitte des

Digitized by Google

geistlichen Lebens eine Reihe fertiger Formen geschaffen, die der Buddhismus sich nur anzueignen brauchte[1]).

Dass die Bildung der kirchlichen Ordnungen, so schnell sie sich vollzogen zu haben scheint, dennoch nicht das Werk eines Augenblicks gewesen sein kann, bedarf keines Beweises. In den Texten, welche die Gesetze für das Gemeindeleben enthalten, liegen die Spuren, die zwischen älteren und jüngeren Phasen dieser Entwicklung zu unterscheiden erlauben, klar vor Augen. Wir können verfolgen, wie sich zuerst ein Komplex von Satzungen gebildet hat, der regelmässig um die Zeit des Vollmondes und Neumondes in den Beichtversammlungen der Gemeinde vorgetragen wurde; stehend wiederkehrende, technische Ausdrücke besagten bei jeder dieser Regeln, welchen Grad der Verschuldung der Mönch, der gegen sie fehlte, auf sich lud. Es ist sehr wohl möglich, dass diese alte, unter dem Titel Pâtimokkha erhaltene Sammlung von Verboten[2]), die Grundlage des gesamten buddhistischen Gemeinderechts, auf Buddhas eigene Zeit, auf die von ihm mit seinen Jüngern gehaltenen Beichtfeiern zurückgeht[3]). Eine jüngere Schicht der heiligen Texte

[1]) Jacobi (Sacred Books XXII, S. XXIV ff.) hat eine Reihe von Einzelheiten gesammelt, in denen die Abhängigkeit der buddhistischen resp. der mit diesen im ganzen übereinstimmenden jainistischen Mönchsordnungen von den Vorbildern, die das brahmanische Asketentum lieferte, direkt verfolgt werden kann: so in Betreff des Nichtansammelns von Vorräten, des Aufenthalts an demselben Ort während der feuchten Jahreszeit, der Zurückhaltung in Bezug auf das Betreten des Dorfs u. s. w.

[2]) Näheres über sie siehe unten im Abschnitt über den Kultus.

[3]) Zwar nicht im Pâtimokkha selbst, aber in einem andern gleichfalls das Aussehen hohen Alters tragenden Stück der Gemeindeordnungen findet sich eine Spur, welche direkt auf die Entstehung der betreffenden Sätze zu Buddhas Lebzeiten hinzuweisen scheint. Im Verzeichnis der Personen, die nicht die Ordination empfangen dürfen, begegnet „wer Blut vergossen hat". Es kann nicht gemeint sein, dass jeder zurückzuweisen ist, der einem andern eine blutige Wunde beigebracht hat, denn nicht einmal alle Mörder sind ausgeschlossen, sondern nur Vatermörder, Muttermörder und Mörder

Digitized by Google

zeigt dann weiter, wie sich in der Folgezeit das Bedürfnis fühlbar machte, die im Pâtimokkha enthaltenen Bestimmungen durch neue Gesetze zu ergänzen. Aber man wagte nicht, die alten geheiligten Formeln eigenmächtig umzubilden. So nahm man, während das Pâtimokkha selbst unangetastet blieb, in Kommentaren zu ihm und in eigenen neuen Werken eine revidierte und erweiterte Darstellung der Gemeindeordnungen vor. Man trug zwar kein Bedenken, auch Vergehen, die im Pâtimokkha nicht als solche gekennzeichnet waren, jetzt mit Strafe zu belegen, aber man erlaubte sich doch nicht, dies mit denselben Ausdrücken zu tun, welche im Pâtimokkha die stehenden waren, sondern man wandte neue Worte an und führte neue Formen des Disziplinarverfahrens ein, um Verstösse gegen die neugeschaffenen Ordnungen zu ahnden[1]). So gibt sich unsrer Forschung in der Entwicklung des Gemeinderechts weitaus sicherer und schärfer als in derjenigen der Dogmatik die Aufeinanderfolge älterer und jüngerer Perioden zu erkennen.

Hat aber selbstverständlich der Orden der Buddhajünger oder seine besonders dazu befähigten Glieder tatsächlich Recht schaffend gewirkt, so hat sich die Gemeinde doch in der Theorie jede legislatorische Befugnis mit aller Bestimmtheit selbst abgesprochen. Die Gesetzgebung für die Gemeinde kommt nach buddhistischer Auffassung allein Buddha zu. Alle Gebote und Verbote empfangen ihre Kraft daher, dass nach der Ueberzeugung der Gläubigen Buddha

---

eines Heiligen. So lässt sich kaum bezweifeln, dass die traditionelle Auslegung recht hat, welche hier versteht: „Wer Buddha so verwundet hat, dass sein Blut geflossen ist." Dass diese Bestimmung aus einer Zeit stammt, in welcher sie Sinn hatte, wird man zwar nicht für gewiss, aber doch für das Natürlichere halten dürfen. (Für die Erklärung der betreffenden Stelle, Mahâvagga I, 67, vergleiche man Cullav. VII, 3, 9; Dhammapada Comm. S. 279; Anguttara Nikâya vol. III, p. 146.)

[1]) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe des Vinaya Piṭaka vol. I, p. XVII fg.

Digitized by Google

sie ausgesprochen hat. Mit seinem Tode ist die Möglichkeit, aber auch das Bedürfnis nach einer Schöpfung neuer Gesetze erloschen. Die Gemeinde hat Buddhas Ordnungen nur anzuwenden und zu erklären, so wie sie die von Buddha offenbarte Lehre wohl zu bewahren, aber nicht zu verbessern oder weiterzubilden berufen und befähigt ist. „Die Gemeinde setzt nicht fest, was nicht (von Buddha) festgesetzt worden ist, und hebt nicht auf, was er festgesetzt hat; sie nimmt die Ordnungen, wie er sie festgesetzt hat, an und beharrt in ihnen" — so lässt die traditionelle Legende eine Kirchenversammlung kurz nach Buddhas Tode beschliessen[1]). In den heiligen Texten erscheinen daher alle Verordnungen, auch die nachweislich jüngeren Perioden angehörigen, als von Buddha selbst erlassen. Die Inkonsequenz, mit welcher man der Konsequenz zuliebe hier verfuhr, ist charakteristisch: die nämlichen selbstgemachten Regeln, die man sich scheute, in die altgeheiligte Form der Pâtimokkhalitanei zu kleiden, trug man doch kein Bedenken für Anordnungen des erhabenen heiligen Buddha auszugeben. Das liturgische Gewissen war stärker als das historische — wenn die vollkommene Unbefangenheit, mit der man in Indien zu allen Zeiten über literarische und historische Authentizität gedacht oder vielmehr nicht gedacht hat, hier von historischem Gewissen zu reden überhaupt gestatten kann.

An allen den Eigentümlichkeiten, die uns gewisse Kapitel der buddhistischen Dogmatik als ein so unwegsames Gebiet erscheinen lassen, nehmen die alten Darstellungen des Gemeinderechts vollauf teil. Dieselbe Spitzfindigkeit hier wie dort, dieselbe unerschöpfliche Fähigkeit, lange Begriffsreihen um ihrer selbst willen zu geniessen. Das sind nicht Satzungen, die aus dem Leben für das Leben ge-

[1]) Cullavagga XI, 1, 9. Vgl. Suttavibhanga, Nissaggiya XV, 1, 2. Auch die Erzählung von dem Konzil zu Vesâlî (Cullavagga XII) veranschaulicht klar, wie nach der geltenden Theorie die Gemeinde sich durchaus darauf beschränkte, das von Buddha geordnete geistliche Recht authentisch zu interpretieren.

Digitized by Google

schaffen sind, sondern scholastische Lucubrationen, nicht praktisch und im Grunde auch nicht klar. Die Form, in der sie vorgetragen zu werden pflegen, ist die einfachste. Ueberall das gleiche Schema: Zu dieser Zeit, als der erhabene Buddha da und da verweilte, kam diese und jene Ungehörigkeit vor. Die Leute, die davon vernahmen, waren entrüstet, murrten und schalten: Wie können nur die Mönche, die dem Sakyasohne anhangen, sich also vergehen, gleichwie üppige Weltmenschen — oder: gleichwie ungläubige Ketzer, wie der betreffende Fall eben angetan ist. Dann hören die geistlichen Brüder das Gerede der Leute; auch sie sind entrüstet, murren und schelten: Wie kann nur der ehrwürdige N. N. sich also vergehen. Sie melden die Sache Buddha; dieser beruft die Jünger zusammen, hält ihnen eine ermahnende Ansprache und erlässt dann das Gebot: Ich ordne an, ihr Jünger, dass das und das geschehen oder nicht geschehen soll. Wer es tut, ist der und der Busse schuldig. — Stereotyp wie diese zu Tausenden von Malen wiederkehrende Erzählung selbst sind auch die Figuren der Sünder, die darin auftreten und durch ihre Taten jedesmal den Anlass zu Buddhas Eingreifen geben. Ein Bestimmter der Brüder pflegt der Schuldige zu sein, wenn es sich um aufdringliche Ausbeutung frommer Wohltätigkeit handelt. Wenn Vergehen lüsterner Art vorfallen, ist in der Regel der ehrwürdige Udâyî der Täter. Das grösste Sündenregister aber von allen haben die Chabbaggiya, sechs untereinander bei allen argen Streichen zusammenhaltende Mönche. Was auch Buddha vorschreiben mag, die Chabbaggiya finden immer einen Weg, das Gesetz zu umgehen oder, wenn sie es je befolgen, eben damit eine Bosheit ins Werk zu setzen. Wenn Buddha anordnet, die Zweige gewisser Pflanzen zum Reinigen der Zähne zu benutzen, so nehmen die Chabbaggiya lange und massive Zweige und schlagen damit die Novizen. Wenn ein Uebeltäter vor der Gemeinde gerügt werden soll, erheben die Chabbaggiya Widerspruch und vereiteln dadurch das Dis-

Digitized by Google

ziplinarverfahren. Als einst die Nonnen von den Mönchen mit schmutzigem Wasser begossen worden, waren die Chabbaggiya die Täter: und so stehen in den langen Texten der Gemeindeordnungen überall die Chabbaggiya als die Oberbösewichter da, deren neue Erfindungen auf allen Gebieten des Unfugs die von Buddha geübte geistliche Legislation Schritt für Schritt nachgeht. Gewiss mag bei diesen Erzählungen manche tatsächliche Erinnerung an die üblen Werke dieses und jenes räudigen Schafes mit im Spiele sein. Im ganzen genommen aber, das braucht kaum hervorgehoben zu werden, würde eine aus diesen geistlichen Rechtsfällen geschöpfte Anschauung davon, wie es in der Gemeinde herzugehen pflegte, doch wohl nur ebenso korrekt sein, wie etwa ein Bild des römischen Sklaventums, zu dem der vielberühmte Sklave Stichus der Digesten als Modell gedient hätte.

Versuchen wir nun, die Rechtsordnungen der Gemeinde, wie die kanonischen Texte sie in der Besprechung zahlloser Fälle zerstreut zur Erörterung bringen, in einem Gesamtbilde zusammenzufassen.

Die Gemeinde und die Diözesen. Eintritt und Austritt

Das Leben des um Buddha vereinten Jüngerkreises wurde ursprünglich, wie das ohne Zweifel auch bei den übrigen damals so zahlreichen Mönchsgemeinschaften Indiens der Fall war, von den Formen beherrscht, die nach alter brahmanischer Ordnung dem Verhältnis der geistlichen Schüler zu ihrem geistlichen Lehrer zukamen. Die gleichen Worte, die hier wie dort den solennen Ausdruck dieses Verhältnisses ausmachten, lassen auf die Gleichartigkeit des letzteren selbst schliessen. Der Jüngling, der, um den Veda zu lernen, sich der Leitung eines brahmanischen Lehrers anvertrauen will, tritt vor ihn hin und spricht: „Zum Brahmacarya (zur geistlichen Schülerschaft) bin ich gekommen. Ich will Brahmacârin (geistlicher Schüler) sein."

Digitized by Google

Und der Lehrer „bindet ihm den Gürtel um, gibt ihm den Stab in die Hand und weist ihm das Brahmacarya an, indem er spricht: ‚Ein Brahmacârin bist du; geniesse Wasser; verrichte den Dienst; schlafe nicht bei Tage; dem Lehrer gehorsam studiere den Veda'" [1]). Ganz so kommt nach der buddhistischen Tradition der künftige Buddha in der Zeit seines Suchens nach der erlösenden Erkenntnis zum geistlichen Lehrer Uddaka und spricht: „Ich wünsche, o Freund, nach deiner Lehre und deiner Ordnung im Brahmacarya zu wandeln." Uddaka nimmt ihn an, und das Verhältnis der beiden wird mit eben den Ausdrücken, die auch in der brahmanischen Redeweise die stehenden sind, als das zwischen Âcârya (Lehrer) und Antevâsin (Schüler) bezeichnet [2]). In gleicher Weise lässt die Tradition später Buddha selbst, wie er als Lehrer seine ersten Schüler annimmt, dies mit den Worten tun: „Komm herzu, o Mönch, wohl verkündigt ist die Lehre; wandle im Brahmacarya, allem Leiden ein Ende zu machen."

So stellt die Gemeinde der Buddhisten, solange der Meister am Leben ist, eine Vereinigung von Lehrer und Schülern nach brahmanischem Vorbild dar. Buddhas Tod lässt seine Jünger, wohl schon damals über einen grossen Teil Indiens zerstreut, als eine Mönchsgemeinde zurück, die kein sichtbares Haupt hat und allein in der vom Meister verkündeten Lehre und Ordnung ihr unsichtbares Haupt sieht [3]). „Seid eure eigene Leuchte und eure eigene Zu-

---

[1]) Âśvalâyana G. I, 22; vgl. Pâraskara II, 2, 3; Śat. Br. XI, 5, 4 etc.

[2]) Auch wenn die Buddhisten sagen: „Uruvelakassapo mahâsamaṇe (d. h. bhagavati) brahmacariyaṃ carati", läuft dies auf dasselbe hinaus wie wenn es in der Chândogya Upanishad heisst: „Maghavân Prajâpatau brahmacaryam uvâsa"; als Indra sich aufmacht, um in dies Schülerverhältnis einzutreten, wird dort von ihm gesagt: abhipravavrâja (vgl. unten S. 397 fg.).

[3]) Natürlich ist es bei der grossen Zahl und dem zerstreuten Aufenthalt der Gemeindeglieder sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich,

Digitized by Google

flucht," spricht Buddha, dem Tode entgegengehend, „habt keine andre Zuflucht. Lasst die Wahrheit eure Leuchte und eure Zuflucht sein; habt keine andre Zuflucht." So fixiert sich, was man als die Trinität des Buddhismus bezeichnet hat, die Dreiheit jener heiligen Mächte, bei denen der neu eintretende Mönch oder Laienbruder in feierlicher Erklärung „seine Zuflucht nimmt": Buddha, die Lehre, die Gemeinde. Nicht ohne Bedenken wage ich hier eine Vermutung auszusprechen, die in der Ueberlieferung keine Stütze hat und haben kann: ich meine, dass die Formel dieser heiligen Dreiheit nicht in die Zeit von Buddhas Leben zurückreicht, sondern dass ihre Entstehung im Zusammenhang eben mit jenen Wandlungen steht, die sein Tod für die Gemeinde der Jünger gebracht hat. Musste nicht, solange Buddha lebte, er allein und die von ihm verkündete Lehre den Gläubigen als ihre Zuflucht erscheinen? Konnte man die Jünger seine Zuflucht nennen, solange der Meister da war? Sein Tod änderte alles. Jetzt stand die Gemeinde als die einzige sichtbare Trägerin der vordem in Buddha verkörperten Idee da, als die einzige Besitzerin der erlösenden Wahrheit; jetzt musste, wer dieser Wahrheit teilhaft werden wollte, auch bei der Gemeinde seine Zuflucht nehmen.

Man hat das Bekenntnis zu dieser heiligen Dreiheit in drei Artikeln ausgesprochen, zu denen an vierter Stelle der Ausdruck des Willens, an den Geboten heiligen Lebens festzuhalten, gefügt ist. Die Formel lautet:

„Zu Buddha will ich in klarem Glauben halten: er der Erhabene ist der heilige, höchste Buddha, der Wissende, Gelehrte, der Gebenedeite, der die Welten kennt, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der erhabene Buddha.

dass schon zu Lebzeiten Buddhas die Jüngergemeinden eine von der Person Buddhas in wesentlichen Stücken unabhängige Existenz führten. So fasst es auch die buddhistische Tradition auf. Der nähere Hergang ist uns hier selbstverständlich nicht erkennbar.

Digitized by Google

„Zur Lehre will ich in klarem Glauben halten: wohlverkündigt ist von dem Erhabenen die Lehre. Sie ist sichtbar erschienen; sie bedarf keiner Zeit; sie heisst ‚Komm und siehe'; sie führt zum Heil; im eigenen Innern wird sie von Weisen erkannt.

„Zur Gemeinde will ich in klarem Glauben halten: in rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in wahrem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen; in richtigem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, die vier Paare, die acht Ordnungen der Gläubigen[1]): das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, dass man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, die höchste Stätte in der Welt, dass man daselbst Gutes tue.

„In den Geboten der Rechtschaffenheit will ich wandeln, welche die Heiligen lieben, die da unversehrt, unverletzt, unvermischt, ungefärbt, frei, von den Weisen gepriesen und ungefälscht sind, die da zur Versenkung hinführen" [2]).

Wenn aber die Gemeinde so als die ideale Einheit der gläubigen Mönche über den ganzen Erdkreis, als die Trägerin einer Heiligkeit, welche der Heiligkeit Buddhas und seiner Lehre gleichsteht, gedacht wurde, so kam doch im wirklichen Leben die Gemeinde in diesem universellen Sinne nie zur Erscheinung. Tatsächlich gab es nicht eine Gemeinde, sondern nur Gemeinden, Gemeinschaften der in derselben Diözese weilenden Mönche. Wohl mochten Fromme ihre Schenkungen und Stiftungen der „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesenden und Abwesenden" zuwenden: dann scheint jeder eben anwesende Mönch, oder die anwesenden Mönche der betreffenden Diözese als die

[1]) Die verschiedenen Stufen der Heiligkeit.

[2]) Samyutta Nikâya vol. V, p. 343. 345 und oft; vgl. Mahâparin. S. p. 17 fg. Wer die in diesem Bekenntnis ausgesprochenen Gelöbnisse erfüllt, hat auf dem Wege der Heiligung die Stufe des Sotâpanna (s. oben S. 369, Anm. 1) erreicht.

Digitized by Google

befugten Vertreter der „Gemeinde der vier Weltgegenden" für die Empfangnahme einer solchen Gabe und für die Verwaltung des so erlangten Eigentums angesehen worden zu sein. Aber geordnete stehende Organe zur Wahrnehmung ihrer Angelegenheiten besass die Gesamtgemeinde nicht; dafür dass in ihrem Namen ein Beschluss gefasst, eine Handlung vollzogen wurde, fehlte es an jeder Rechtsform.

Die Schwierigkeiten, welche hier entstehen mussten und tatsächlich entstanden sind, liegen am Tage. Der Jüngerkreis, der sich um Buddha gesammelt hatte, war schnell zu einer geistlichen Grossmacht herangewachsen. Durch ganz Indien und bald über Indien hinaus, in den Wäldern, durch die Dörfer zogen predigend und bettelnd buddhistische Mönche. Wie sollte da die „Gemeinde der vier Weltgegenden, Anwesende und Abwesende" die Verwaltung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten tatsächlich wahrnehmen? Zu lösen wäre diese Aufgabe allein durch das Schaffen einer mächtigen Zentralstelle gewesen, einer geistlichen Regierung, in welcher der Wille der ganzen Gemeinde sich konzentriert hätte[1]). Aber wir finden, dass zur Bildung solcher Ein-

---

[1]) Dass man nach Buddhas Tode keinen der Jünger als gewissermassen zur Nachfolgerschaft berufen angesehen hat, wurde schon oben (S. 179, Anm. 2) berührt. Wir fügen hier noch folgendes Zeugnis hinzu: „Zu einer Zeit verweilte der ehrwürdige Ânanda zu Râjagaha . . ., kurz nachdem der Erhabene in das Nirvâna eingegangen war. Zu der Zeit liess der König von Magadha, Ajâtasattu, der Sohn der Vedehî, Râjagaha befestigen aus Sorge vor dem König Pajjota." Der Beamte, welcher diese Befestigungen leitet, Vassakâra, fragt den Ânanda: „Ist, verehrter Ânanda, ein bestimmter Mönch von dem verehrlichen Gotama eingesetzt worden, von dem er gesagt hat: ‚Dieser soll nach meinem Tode eure Zuflucht sein' — bei welchem ihr jetzt Schutz finden könnt?" Ânanda verneint die Frage. Der Beamte fragt weiter: „Hat dann die Gemeinde einen bestimmten Mönch ernannt, hat eine Anzahl von Aeltesten ihn eingesetzt und verordnet: ‚Er soll nach dem Tode des Erhabenen unsre Zuflucht sein'?" Auch dies verneint Ânanda. „Wenn euch also eine Zuflucht fehlt, verehrter Ânanda, wie besteht Eintracht bei euch?" „Es fehlt uns nicht an

Digitized by Google

richtungen in den alten Kirchenordnungen auch nicht der geringste Versuch gemacht worden ist[1]). Der Schwerpunkt der ganzen kirchenregimentlichen Tätigkeit, wenn überhaupt von einer solchen gesprochen werden darf, fiel in die Peripherie, in die kleinen Gemeinden der in demselben Bezirk wohnenden Brüder. Im Wanderleben dieser Bettelmönche aber, in ihrem steten Kommen und Gehen, in das nur die drei Monate der Regenzeit Stillstand brachten, fluktuierte natürlich der Bestand dieser engeren Gemeinden fortwährend. Heute hatten sich diese, morgen jene Mönche zusammengefunden; heute übten diese, morgen jene den entscheidenden Einfluss. Von Kontinuität und Konsequenz in der Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten konnte unter diesen Umständen nicht die Rede sein — und wie hätte es in dem Leben dieser grossartigen kirchlichen Körperschaft an Angelegenheiten fehlen können, die eine konsequente Leitung erforderten? Hatte die Gemeinde eines Bezirks über die Auslegung eines zweifelhaften Punktes oder über Recht und Unrecht in dem Streite zwischen geistlichen Brüdern Beschluss gefasst, so war es jeder andern Gemeinde unbenommen, das Gegenteil zu beschliessen, und eine höhere Autorität gab es ebensowenig, um in einer in sich selbst zerfallenen Gemeinde den Frieden herzustellen, wie um die streitenden Ansprüche verschiedener Gemeinden zu versöhnen[2]). Wohl mag in den ersten Zeiten nach Buddhas

---

einer Zuflucht, o Brahmane; wir haben eine Zuflucht, die Lehre." (Gopakamoggallâna Suttanta, Majjhima Nikâya Nr. 108. Vgl. auch oben S. 388.)

[1]) Wie weit die in Ceylon gangbare offizielle Kirchengeschichte die Stellung der Vinayapâmokkhâ („Häupter der Gemeindeordnung") als einen Primat verstanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Aber eben dieser dem alten Kirchenrecht vollkommen fremde Begriff der Vinayapâmokkhâ verrät, dass hier eine nicht glückliche Geschichtskonstruktion vorliegt.

[2]) Von der Unordnung, die nach dieser Seite hin im Gemeinderecht und infolgedessen unzweifelhaft auch im Gemeindeleben herrschte, gibt z. B. Cullavagga IV, 14, 25 eine Vorstellung.

Digitized by Google

Tode die persönliche Autorität der Jünger, welche dem Meister am nächsten gestanden, hier ausgleichend gewirkt und dem Ausbruch ernsten Zwiespaltes gesteuert haben. Aber ein Zustand, der auf dem Schwergewicht von Personen, nicht auf dem sichern Gefüge rechtlicher Institutionen ruht, trägt in sich selbst den Keim der Auflösung. Die heiligen Texte, die wohl etwa gegen das Ende des ersten Jahrhunderts nach Buddhas Tode fixiert worden sind, zeugen deutlich, welche Unordnung damals in der Gemeinde geherrscht haben muss; es spiegelt sich in diesen Texten das tiefe Gefühl des Unheils, das die Spaltungen unter den Brüdern bringen mussten und schon brachten, und zu gleicher Zeit die völlige Unfähigkeit, diesem Unheil zu steuern. Das Kapitel von Spaltungen in der Gemeinde ist ein stehendes, wo nur vom geistlichen Leben die Rede ist; die Schuld dessen, der den Anlass zu solchen Spaltungen gegeben hat, wird den schwersten Sünden zugezählt; die allereindringlichsten Mahnungen an die Brüder werden Buddha in den Mund gelegt, einträchtig beieinander zu leben und lieber, auch wenn sie recht haben, nachzugeben, als Spaltungen in der Gemeinde aufkommen zu lassen.

Die Lücke, die hier in den Institutionen des Ordens geblieben ist, zeigt sich in nichts deutlicher, als eben in den Erscheinungen, in welchen eine flüchtige Betrachtung eine Ausfüllung dieser Lücke zu erkennen geneigt sein möchte: in den grossen Konzilien, auf die in der altbuddhistischen Ueberlieferung ein so erhebliches Gewicht fällt. Die heiligen Texte erzählen von zwei solchen Konzilien. Das erste soll wenige Monate nach Buddhas Tode zu Râjagaha behufs Herstellung einer authentischen Sammlung der Lehrreden und Verordnungen Buddhas gehalten worden sein. Das zweite fand, wie es heisst, hundert Jahre später zu Vesâlî statt, veranlasst durch den Streit über gewisse Lizenzen, welche unter den Mönchen dieser Stadt in Uebung gekommen waren. Allem Anschein nach ist zwar die Erzählung von dem Konzil zu Râjagaha durchaus un-

Digitized by Google

historisch, aber die rechtliche Konstruktion, auf der sie beruht, ist darum für uns nicht minder lehrreich. Auf der grossen Versammlung von Jüngern, die sich nach Buddhas Tode zu Kusinârâ zusammengefunden haben, wird der Gedanke angeregt, die Reden des Meisters zu sammeln und zu ordnen, um in ihnen eine Waffe gegen unfromme Neuerer zu besitzen. Man entscheidet sich dafür, dass fünfhundert auserwählte Brüder von anerkannter Heiligkeit das grosse Werk in Râjagaha tun sollen, und die versammelten Mönche erteilen ihnen durch einen formellen Beschluss den Auftrag hiezu. Dieser Beschluss bestimmt, dass die Fünfhundert die Regenzeit in Râjagaha zuzubringen haben und dass kein andrer Mönch sich dann in dieser Stadt aufhalten darf. So wird das Konzil gehalten: die Ordnung und der Wortlaut der kanonischen Texte wird von den fünfhundert Aeltesten festgestellt. Fragen wir nun aber nach dem rechtlichen Wesen dieser Versammlung, so zeigt sich, dass sie durchaus nicht mehr und nicht weniger ist, als die Versammlung der in der Diözese von Râjagaha weilenden Brüder. Es haben sich dort, veranlasst durch den zu Kusinârâ gefassten Beschluss, besonders zahlreiche und besonders geeignete Personen zusammengefunden, und es haben sich, infolge desselben Beschlusses, ungeeignete Persönlichkeiten von jener Diözese ferngehalten[1]), aber das ändert daran nichts, dass die Beratungen dieses sogenannten Konzils in der Tat nur die Verhandlungen einer besonders angesehenen Diözese, veranlasst durch den Beschluss einer andern gleichartigen Diözesanversammlung sind, nicht aber eine kirchliche Aktion, die auf der Autorität der „Gemeinde der vier Weltgegenden" beruhte. Es scheint, dass die Ueberlieferung dies selbst empfunden hat, und dass sie es zum Ausdruck hat bringen

[1]) Eine bindende Nötigung, dies zu tun, lag wohl kaum vor; das Recht jedes Bruders zu weilen, wo er will, konnte durch einen Beschluss wie den, von welchem hier berichtet wird, schwerlich beseitigt werden.

Digitized by Google

wollen, indem sie nach dem Abschluss der Verhandlungen einen Mönch, der nicht beteiligt gewesen war, den ehrwürdigen Purâna, nach Râjagaha kommen liess, zu dem man sagt: „Die Aeltesten, lieber Purâna, haben den Kanon der Lehre und der Ordnung festgestellt; nimm du diesen Kanon an.“ Er aber erwidert: „Der Kanon der Lehre und Ordnung, ihr Freunde, ist von den Aeltesten trefflich festgestellt worden, aber ich will doch an dem halten, was ich von dem Erhabenen selbst gehört und empfangen habe.“ Die Aeltesten entgegnen darauf nichts und können in der Tat nichts entgegnen; das Recht des einzelnen, von dem Beschluss einer Versammlung, wie die von Râjagaha war, so viel oder so wenig Notiz zu nehmen, wie ihm beliebte, liess sich auf dem Boden dieser Gemeindeverfassung nicht bestreiten[1]).

Das Gewicht der tatsächlichen Verhältnisse und die Autorität kraftvoller Persönlichkeiten mochte über die Lücke der Institutionen zeitweise hinweghelfen oder hinwegtäuschen: auf die Dauer musste doch die innere Unmöglichkeit einer Kirche ohne Kirchenregiment, mit Satzungen, die nur für den engen Kreis einer Gemeinde passen konnten, zu immer verhängnisvolleren Konsequenzen führen. Die tief einschneidenden Schismen, welche sich früh einstellten und nie beigelegt worden sind, das Schwächerwerden des Widerstandes gegen den im Anfang so siegreich befehdeten Brahmanismus sind Erscheinungen, die sicher nicht ausser Zusammenhang mit jener fundamentalen Verfehltheit der buddhistischen Gemeindeorganisation stehen. Wenn zuletzt, nach langem Todeskampf, der Buddhismus aus seinem in-

[1]) Aehnlich steht es mit dem Konzil zu Vesâlî. Um die in Vesâlî aufgekommenen Missbräuche zu beseitigen, begibt sich eine Anzahl Aeltester dorthin; die Beschlüsse des „Konzils“ sind in Wirklichkeit nur Beschlüsse der Diözese von Vesâlî, welcher jeder Mönch, der nach Vesâlî kam, eo ipso zugehörte, und deren Zusammensetzung eben auf diesen speziellen Anlass hin in geeigneter Weise modifiziert worden war.

Digitized by Google

dischen Heimatlande spurlos verschwunden ist, so meinen wir, dass in den alten Gemeindeordnungen, in dem, was sie sagen, und nicht minder in dem, was sie ungesagt lassen, von der Vorgeschichte jener fernen Zukunft ein nicht geringer Teil deutlich verzeichnet steht. —

Der Eintritt in die Gemeinde[1]) stand im allgemeinen einem jeden offen. Wie das irdische Leiden auf allen ruht, wie alle in die Wege der Seelenwanderung verschlungen sind, so muss auch die Befreiung von diesen Banden, welche die Lehre Buddhas verheisst, allen zu gute kommen, die sie ergreifen wollen. Buddha spricht im Beginn seiner Laufbahn die Worte:

„Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube."

Dass trotzdem die praktische Notwendigkeit gewisse Einschränkungen in Bezug auf die Zulassung zur Gemeinde mit sich bringen musste, lag in der Natur der Sache. Den mit schweren körperlichen Gebrechen und Krankheiten Behafteten war die Aufnahme versagt; dasselbe galt von schweren Verbrechern. Sodann waren vor allem verschiedene Kategorien solcher Personen ausgeschlossen, deren Eintritt in den geistlichen Stand die Rechte dritter beeinträchtigt haben würde: Personen, die in königlichen Diensten standen, insonderheit Soldaten, durften nicht aufgenommen werden, weil damit den Rechten des königlichen Kriegsherrn zu nahe getreten worden wäre, Verschuldete und Leibeigene nicht, weil dies ein Eingriff in die Rechte ihrer Gläubiger und Herren gewesen wäre, Söhne, deren Eltern ihre Zustimmung nicht gaben, blieben gleichfalls ausgeschlossen. Als unfähig zum Eintritt in den Orden galten ferner Kinder; als Novize konnte man erst mit fünfzehn Jahren,

[1]) Wir beschränken unsre Erörterung einstweilen auf die Gemeinde der Mönche. Vom Nonnenorden wird erst später die Rede sein.

Digitized by Google

als vollberechtigtes Mitglied mit zwanzig Jahren[1]) aufgenommen werden[2]).

Die Erteilung der Weihe vollzog sich in zwei Graden: es gab eine niedere, gewissermassen vorbereitende Ordination, Pabbajjâ, d. h. das Hinausgehen, und eine höhere, Upasampadâ, d. h. das Hingelangen. Die Pabbajjâ ist der Austritt aus dem früheren Stande, aus dem Laienleben oder aus einer andersgläubigen Mönchssekte; die Upasampadâ ist der Eintritt in den Kreis der Bhikkhu, der vollberechtigten Glieder des buddhistischen Ordens: so wie in Buddhas eigenem Leben die Pabbajjâ, das Fortziehen aus der Heimat, getrennt war von der Upasampadâ, der Erlangung der erlösenden Erkenntnis, welche mit der Begründung des Ordens zusammenfällt[3]). Zwischen beiden Weihen lag, wenn der Aufzunehmende noch nicht das Alter von zwanzig Jahren erreicht hatte, das Noviziat; wenn er vorher einem andern Mönchsorden angehört hatte, eine viermonatliche Probezeit[4]). Für die Draussenstehenden, welche

---

[1]) Diese zwanzig Jahre werden nicht von der Geburt, sondern von der Empfängnis an gezählt, mit einer auch im geistlichen Recht der Brahmanen wiederkehrenden Berechnungsweise (Mahâvagga I, 75, vgl. Śânkhâyana G. II, 1 etc.).

[2]) Die Bestimmungen über Unzulässigkeit der Aufnahme (Mahâvagga I, 49 fg.; 61 fg.) untersagen teils die Vollziehung der niederen, teils die der höheren Weihe (s. u.). In den Fällen der letzteren Art muss die ordnungswidrig erteilte Weihe rückgängig gemacht werden: der alte Kodex des Pâtimokkha geht sogar noch weiter und erklärt in dem einzigen derartigen Fall, welchen er berührt, die erteilte Weihe ipso jure für ungültig (Pâcitt. 65). Für die Fälle ersterer Art dagegen findet sich keine ähnliche Bestimmung; es scheint, dass hier die Weihe, wenn sie gegen das Gesetz erteilt war, in Kraft blieb. Im einzelnen gibt die Auseinanderlegung der Fälle der beiden erwähnten Klassen zu mannigfachen Bedenken Anlass; die Redaktion des Mâhavagga ist hier nicht frei von Verwirrung.

[3]) Milinda Pañha p. 76, Mahâvastu vol. I, p. 2.

[4]) So nach Mahâvagga I, 38. Anders auffallenderweise das Mahâparinibbâna Sutta p. 59 und das Sabhiya Sutta, Sutta Nip. p. 99, nach welchen Texten die Probezeit der Pabbajjâ vorausgeht.

Digitized by Google

auf den Orden als auf ein Ganzes hinblickten ohne die auf seinen inneren Verhältnissen beruhenden Unterschiede zu beachten, war der geistliche Bruder während dieser Zeit so gut wie seine Genossen ein „Asket, der dem Sakyasohne anhängt“ [1]); in der Gemeinde aber galt er erst dann als Bhikkhu, als wirkliches Mitglied, wenn er auch die höhere Weihe empfangen hatte. Wo die erwähnten Gründe für eine Trennung der beiden Weihen nicht vorlagen, scheinen sie in der Regel zugleich miteinander vollzogen worden zu sein.

Wir wiesen oben (S. 386 fg.) auf die Analogie hin, welche zwischen der Aufnahme des buddhistischen Gläubigen in den Orden und der Aufnahme des jungen Brahmanen bei seinem Lehrer obwaltet. Wir haben aber für die erste der beiden buddhistischen Weihen noch einen andern Vorgang des brahmanischen Rechts zur Vergleichung heranzuziehen, den Eintritt des Brahmanen in den Stand des Waldeinsiedlers oder in den des wandernden Bettlers. „Wenn der Brahmane“, lesen wir im Gesetzbuch des Manu, „der in häuslichem Stande lebt, seine Haut sich runzeln und sein Haar ergrauen sieht, wenn er seines Sohnes Sohn sieht, dann gehe er hin zum Walde. Er lasse alle Speise, wie man sie im Dorf geniesst, und alles häusliche Gerät dahinten; den Söhnen übergebe er seine Gattin und gehe zum Walde, oder er gehe auch mit seiner Gattin dorthin. — Der Brahmane vollziehe das Prajâpatiopfer und gebe alle seine Habe als Opferlohn; seine heiligen Feuer nehme er in den eigenen Leib auf, und so gehe er hinaus von seinem Hause“ [2]). Für den Brahmanen, der sein Heim aufgab und zum heimatlosen Asketen wurde, bedurfte es nur seiner eigenen Tat des Hinausgehens; und entsprechend hiess Pabbajjâ,

---

[1]) Siehe z. B. Mahâvagga I, 46.

[2]) Das Wort „hinausgehen“ (pra-vraj) kann ebensowohl gebraucht werden, wenn es sich um den Eintritt in den Stand des Waldeinsiedlers wie in den des Bettelmönchs handelt. Âpastamba Dharm. II, 9, 8. 19.

Digitized by Google

d. h. „das Hinausgehen", auch bei den Buddhisten die erste Weihe, durch welche die Verwandlung des Laien in einen Asketen erfolgte, „Hinausgehen aus dem Hause in die Heimatlosigkeit" (agârasmâ anagâriyam pabbajjâ).

Die Pabbajjâ war, dies lag in ihrem Wesen, ein einseitiger Akt von seiten des „Hinausgehenden". Er allein redete, und von dem, was er sagte, nahm die Gemeinde als solche keine Notiz; jeder ältere, vollberechtigte Mönch konnte seine Erklärung entgegennehmen. Der Kandidat legte das gelbe geistliche Gewand an, liess Haar und Bart scheren und sprach in ehrfurchtsvoller Haltung zu dem anwesenden Mönch oder den anwesenden Mönchen dreimal: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha. Ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre. Ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde."

Zum vollberechtigten Gliede der Gemeinde, zum Bhikkhu, wurde der Novize dann durch die Ordination der Upasampadâ, welche, anders als die niedere Weihe, in einem vor der Gemeinde und unter ihrer Teilnahme vollzogenen Rechtsakt bestand. Die äusseren Formen waren die einfachsten; die alte Gemeinde liebte es, wo sie feierliche Handlungen vornahm, das was ausgedrückt werden musste, und nicht mehr als dies, mit nüchterner, geschäftsmässiger Genauigkeit auszusprechen. Von dem Feierhaften, das wir bei kirchlichen Akten zu erwarten gewohnt sind, finden wir in den Ordinationszeremonien nichts, keinen Ton, aus dem man die Tiefe der religiösen Idee herausklingen hörte. Dafür begegnet hier, echt indisch, der vorsichtige Ausdruck aller Kautelen, welche die Gemeinde nahm, ehe sie ein neues Glied in ihre Mitte zuliess. Der Aufzunehmende sprach vor dem versammelten Kapitel der Mönche, ehrfurchtsvoll am Boden kauernd, die zusammengelegten Hände zur Stirn erhebend: „Ich bitte die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, um die Weihe. Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen. Und zum zweiten — und zum dritten Male bitte ich die Gemeinde,

Digitized by Google

ihr Ehrwürdigen, um die Weihe. Möge die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporziehen; möge sie sich mein erbarmen." Es folgte nun ein förmliches Verhör des Aufzunehmenden. „Hörst du mich, N. N.? Jetzt ist die Zeit für dich gekommen, wahr zu reden und recht zu reden. Ich frage dich, wie es sich verhält. Was ist, davon musst du sagen: Es ist. Was nicht ist, davon musst du sagen: Es ist nicht. Bist du mit einer der folgenden Krankheiten behaftet: Aussatz, Skrofeln, weisser Aussatz, Schwindsucht, fallende Sucht? Bist du ein Mensch?[1]) Bist du ein Mann? Bist du dein eigener Herr? Hast du keine Schulden? Stehst du nicht in königlichen Diensten? Hast du die Erlaubnis von Vater und Mutter? Bist du volle zwanzig Jahre alt? Hast du die Almosenschale und die Gewänder? Wie heisst du? Wie heisst dein Lehrer?" Lautete die Antwort auf alle Fragen befriedigend, so wurde nun in dreimaliger Wiederholung der Antrag an die Gemeinde auf Erteilung der Ordination gestellt: „Es höre mich, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde. Der N. N. hier wünscht als Schüler des ehrwürdigen N. N. die Ordination zu empfangen. Er ist von den Hindernissen der Ordination frei. Er hat eine Almosenschale und die Gewänder. N. N. bittet die Gemeinde um die Ordination mit dem N. N. als seinem Lehrer. Die Gemeinde erteilt dem N. N. die Ordination mit dem N. N. als Lehrer. Wer von den Ehrwürdigen dafür stimmt, dass dem N. N. die Ordination erteilt werde mit dem N. N. als Lehrer, der schweige. Wer dagegen stimmt, rede." Wurde bei dreimaliger Wiederholung dieses Antrages kein Widerspruch laut, so war er angenommen. „N. N. hat von der Gemeinde die Ordination empfangen mit dem N. N. als Lehrer. Die Gemeinde stimmt dafür; darum schweigt sie; also nehme ich dies an." Nachdem man dann, um die Anciennität des Neuaufgenommenen zu konstatieren, den Schatten gemessen, d. h. die Tageszeit festgestellt, dazu das

[1]) D. h. nicht etwa ein Schlangendämon in Menschengestalt u. s. w.

Digitized by Google

Datum proklamiert hatte, teilte man dem jungen Gemeindegliede die vier Regeln der mönchischen Strenge im äusseren Leben mit: Die Speise dessen, der von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen ist, sollen die Bissen sein, die er erbettelt. Sein Gewand soll aus den Lumpen gemacht sein, die er sammelt. Seine Lagerstatt soll unter den Bäumen des Waldes sein. Seine Arznei soll der stinkende Urin von Vieh sein. Bereiten ihm fromme Laien ein Mahl, geben sie ihm Gewänder, Obdach, Arznei, ist es ihm nicht verwehrt, es anzunehmen, aber als die rechte und gesetzte Lebensweise des Mönches soll er doch jene Strenge des Bettlertums ansehen.

Zuletzt wurden dem Neuaufgenommenen die vier grossen Verbote mitgeteilt, die Grundpflichten des Mönchslebens, durch deren Verletzung der Schuldige sich selbst unwiderruflich aus der Gemeinde ausstiess:

„Ein ordinierter Mönch darf nicht geschlechtlichen Verkehr pflegen, auch nicht mit einem Tier. Der Mönch, welcher geschlechtlichen Verkehr pflegt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Mensch, dem das Haupt abgeschlagen, mit dem Rumpf nicht leben kann, so ist auch ein Mönch, der geschlechtlichen Verkehr pflegt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fernhalten[1]).

„Ein ordinierter Mönch darf nicht in diebischer Absicht nehmen, was ihm nicht gegeben ist, auch nicht einen Grashalm. Der Mönch, welcher in diebischer Absicht einen Pâda[2]) oder eines Pâda Wert oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein dürres Blatt, das sich vom

---

[1]) Die bei Neumann, Reden Gotamo Buddhos III, S. 153, mitgeteilte vermeintliche Korrektur der Uebersetzung dieser Regel ist verfehlt.

[2]) Eine Münze oder ein niedriges Metallgewicht.

Digitized by Google

Stengel gelöst hat, nicht wieder grünen kann, so ist auch ein Mönch, welcher in diebischer Absicht einen Pâda oder eines Pâda Wert oder mehr als einen Pâda ungegeben nimmt, kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Davon musst du dein Leben lang dich fernhalten.

„Ein ordinierter Mönch darf nicht wissentlich ein Wesen des Lebens berauben, auch nicht einen Wurm oder eine Ameise. Der Mensch, welcher wissentlich ein menschliches Wesen des Lebens beraubt, bis herab zur Vernichtung einer Leibesfrucht, ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein grosser Stein, den man in zwei Teile gespalten hat, nicht wieder zu einem gemacht werden kann, so ist auch ein Mönch u. s. w.

„Ein ordinierter Mönch darf sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit berühmen bis dahin herab zu sagen: ‚Gern verweile ich in leerer Zelle.' Der Mönch, welcher sich in böser Absicht und aus Begehrlichkeit einer übermenschlichen Vollkommenheit fälschlich und unwahr berühmt, sei es ein Stand der Versenkung oder der Verzückung oder der Konzentration oder der Erhebung oder des Pfades der Erlösung oder der Frucht der Erlösung, der ist kein Mönch mehr; er ist kein Jünger des Sakyasohnes. Gleichwie ein Palmbaum, dessen Krone man zerstört hat, nicht wieder wachsen kann, so ist auch ein Mönch u. s. w." [1]).

[1]) Wenn hier neben den schweren Vergehen von Unkeuschheit, Diebstahl und Mord als viertes die fälschliche und gewinnsüchtige Anmassung geistlicher Vollkommenheiten aufgeführt wird, so lässt dies einen Schluss darauf tun, mit wie bedenklicher Vorliebe schon damals in den indischen Mönchskreisen dieser Zweig des frommen Schwindels kultiviert worden sein muss. Die heiligen Texte (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 87 fg,) erzählen als Illustration zu der betreffenden Verordnung Buddhas, dass eine Gesellschaft von Mönchen im Vajjilande einst bei einer Hungersnot schweren Mangel litt. Man schlug vor, zur Erwerbung von Lebensunterhalt bei Laien Dienste anzunehmen; ein gewitzterer Mönch aber riet, dass jeder Bruder vor den Ohren der Laien den andern Brüdern die höchsten geistlichen Vollkommenheiten nachrühmen sollte: „Dieser Mönch ist der und der

Digitized by Google

Die Mitteilung dieser vier grossen Verbote beschloss die Ordinationshandlung. Man sieht, dass hier keine liturgischen Elemente vorliegen, welche etwa das Ablegen des natürlichen Menschen und das Anziehen eines neuen Menschen oder das Zusammenschliessen der alten Gläubigen und des jungen Gliedes zu einer geistlichen Gemeinschaft in weihevoller Symbolik zum Ausdruck brächten. Es handelte sich allein um einen Rechtsakt, nicht um ein mystisches Geschehen, das die Person des Ordinierten ergriff und durchdrang[1]). Die Konsequenz dieser ebenso verständigen wie nüchternen Auffassung war, dass einer Rückgängigmachung des also begründeten Verhältnisses von seiten der Gemeinde[2]) wie von seiten des Ordinierten nichts im Wege stand. Machte er sich eines schweren Vergehens schuldig, verletzte er insonderheit die vier grossen, bei der Ordination ihm vorgehaltenen Verbote, so war es das Recht und die Pflicht der Gemeinde, sich von ihm loszusagen. Auf der andern

---

Stufe der Versenkung teilhaftig" — „dieser Mönch ist ein Heiliger" — „dieser Mönch besitzt das dreifache Wissen" u. dgl. mehr. Der Vorschlag wird angenommen, und die Laien sprechen erstaunt: „Ein Glück ist es, ein hohes Glück ist es für uns, dass solche Mönche bei uns die Regenzeit zubringen. Nie sind in früheren Zeiten solche Mönche zur Regenzeit zu uns gekommen, wie diese Mönche, die tugendreichen und herrlichen." Natürlich entspricht dann die Liberalität der Laien der hohen Meinung, die sie von der geistlichen Würdigkeit ihrer Gäste hegen, so dass diese die Zeit der Hungersnot „blühend, wohlgenährt, mit gesunder Gesichtsfarbe und gesunder Hautfarbe" überstehen.

[1]) Die mehrfach aufgestellte Behauptung, dass der in den Orden Eintretende seinen bürgerlichen Namen mit einem Klosternamen vertauschte, ist irrig oder doch nur für vereinzelte Fälle zutreffend. Ânanda hiess als Ordensbruder „der ehrwürdige Ânanda", Kassapa von Uruvelâ hiess „der ehrwürdige Kassapa von Uruvelâ".

[2]) Der technische Ausdruck dafür war: die Gemeinde „tilgt ihn aus" (nâseti). Eine Reihe der Fälle, in welchen dies eintrat — sie beschränken sich keineswegs auf Vergehen gegen die vier grossen Verbote — findet man im Index zum Vinaya Piṭaka vol. II, p. 346, vol. V, p. 247 (s. v. nâseti) zusammengestellt.

Digitized by Google

Seite stand dem Mönch, der nach weltlichem Leben zurückverlangte, der Austritt aus dem Orden jederzeit offen; die Gemeinde machte keinen Versuch ihn zu halten. Besser, „der mönchischen Uebung entsagen und seine Schwäche bekennen", als im geistlichen Stande bleibend sündigen. Wer sprach: „mein Vater liegt mir im Sinne", oder „meine Mutter liegt mir im Sinne", oder „mein Weib liegt mir im Sinne", oder „das Lachen und Scherzen, das Ergötzen der alten Zeit liegt mir im Sinne", mochte zur Welt zurückkehren. Er konnte es stillschweigend tun — der Orden liess ihn ziehen —; der rechte Weg aber war, dass er vor einem Zeugen der ihn hörte und verstand [1]), seinen Willen erklärte, sich von Buddha, der Lehre, der Gemeinde loszusagen. Er schied ohne Feindschaft; wollte er als Laiengläubiger oder als Novize auch ferner die Verbindung mit den Genossen seines einstigen geistlichen Lebens aufrecht erhalten, wiesen sie ihn nicht zurück. Mochte diese unbeschränkte Möglichkeit des Rücktritts Uebelstände in ihrem Gefolge haben — es ist bekannt, dass sie heutzutage in der Tat zu argen Missbräuchen geführt hat [2]) — so wird doch ihr Einfluss auf die sittliche Gesundheit des Mönchslebens als ein überwiegend heilsamer betrachtet werden dürfen. Abgesehen davon, dass dem Orden die äussere Möglichkeit gefehlt haben würde, seine Glieder durch Gewaltmittel irgendwelcher Art zu fesseln, hätte auch nichts dem Wesen des Buddhismus schärfer widersprochen als ein solcher Zwang. Mochte jeder

---

[1]) Es scheint nicht verlangt worden zu sein, dass diese Erklärung vor einem Mönch geschah. Vgl. Vinaya Piṭaka vol. III, p. 27.

[2]) „Es kommt täglich vor, dass Mönche, die von ihren Eltern gezwungen, oder um dem Dienste des Königs zu entgehen, oder aus Armut, aus Faulheit, aus Liebe zur Einsamkeit und zum Studium, oder aus irgend einem andern weltlichen Beweggrunde ins Kloster gegangen sind, dasselbe wieder verlassen, um eine Erbschaft anzutreten, sich zu verheiraten u. s. w. In Hinterindien ist es sogar Sitte, dass die Jünglinge, selbst die Prinzen, auf einige Zeit, wenigstens auf drei Monate, die Mönchskutte anziehen." (Köppen I, 338.)

Digitized by Google

den Weg gehen, auf den ihn die Stärke oder die Schwäche seiner Natur, das Verdienst oder die Schuld vergangener Existenzen führte; die Pforten der Gemeinde standen offen, aber kein ungeduldiges Eifern drängte den Zögernden einzutreten oder verwehrte dem Schwachen, dem Unbefriedigten die Rückkehr zur Welt.

Besitz. Kleidung. Wohnung. Unterhalt

„Gemeinde der Bettler" (Bhikkhusangha) nannte sich die Brüderschaft der vollberechtigten, ordinierten Mönche. Dass neben der Pflicht der Keuschheit hier die der Armut obenan stand, spricht dieser Name aus. So war es gehalten worden, seit es ein Mönchtum in Indien gab. Ein vedischer Text aus der Zeit der ersten Anfänge dieses Mönchtums sagt von den Brahmanen, die der Welt entsagen: „Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und ziehen als Bettler einher. Denn was das Begehren nach Söhnen ist, das ist auch das Begehren nach Habe; was das Begehren nach Habe ist, das ist auch das Begehren nach weltlichem Heil; Begehren ist das eine wie das andre"[1]). So entsagte auch der buddhistische Mönch allem Besitz. Kein ausdrückliches Gelübde legte ihm die Pflicht der Armut auf; durch das „Hinausgehen von der Heimat in die Heimatlosigkeit" sah man wie die Ehe so auch die Eigentumsrechte dessen, welcher der Welt entsagte, als selbstverständlich aufgehoben an[2]). Empfand man doch den Besitz als

[1]) Śatapatha Br. XIV, 7, 2, 26.

[2]) Genauer ausgedrückt: der Mönch, welcher dem geistlichen Leben treu zu bleiben gesonnen war, betrachtete seine Ehe als gelöst, seinen Besitz als aufgegeben. Die Gattin, welche er verlassen hat, wird in den Texten stehend „seine vormalige Genossin" genannt (purâṇadutiyikâ, Mahâvagga I, 8; 78; Suttavibhanga Pâr. I, 5); er redet sie, wie jede andre Frau, als „Schwester" an (Pâr. l. c. § 7). Damit stand es nicht in Widerspruch, wenn die Familie eines Mönchs.

Digitized by Google

eine Fessel, welche den nach Freiheit strebenden Geist gefangen hält: „Eng beschränkt," hiess es, „ist das Leben im Hause, eine Stätte der Düsternis; Freiheit ist im Verlassen des Hauses" — „Allen Besitz verlassend muss man von dannen ziehen" — „In hoher Freude leben wir, die wir nichts besitzen; Fröhlichkeit ist unsre Speise, wie der Götter des Lichtreichs" — „Wie der Vogel, wohin er auch fliegt, nichts mit sich trägt, als seine Flügel, so ist auch ein Mönch zufrieden mit dem Kleide, das er an sich trägt, mit der Speise, die er im Leibe hat. Wohin er auch geht, überall trägt er seinen Besitz mit sich."

Die einfachen Bedürfnisse, welche im indischen Klima, dem Leben des Mönchs und des Mönchsordens zukamen, waren leicht befriedigt. „Kleidung, Speise, Lagerstätte, Arznei für die Kranken" — dies ist die stehende Aufzählung dessen, was die Gemeinde von der frommen Wohltätigkeit der Laien erwartete. Was nicht dem engen Kreise dieser unmittelbaren Lebensbedürfnisse angehörte, konnte so wenig im Eigentum des Ordens wie in dem des einzelnen Mönches stehen [1]). Aecker, Sklaven, Rosse und Viehstand besass der

---

welche dessen Rückkehr zum weltlichen Stande wünschte, seine Ehe und sein Eigentumsrecht als fortbestehend betrachtete, und wenn er selbst, nach dem weltlichen Leben sich zurücksehnend, zu sich sprach: „Ich habe eine Gattin, die muss ich ernähren" — „ich habe ein Dorf, von dessen Einkünften will ich leben" — „ich habe Gold, von dem will ich leben" (Suttavibhanga Pâr. I, 8, 2). — Nach einer Seite hin liess übrigens das geistliche Recht eine bemerkenswerte Nachwirkung des alten, von dem Mönche aufgegebenen Eigentumsrechtes zu: in gewissen Fällen, wo die Annahme irgend eines neuen Stückes für den mönchischen Hausrat, z. B. eines neuen Almosentopfs, untersagt war, durfte er den betreffenden Gegenstand doch annehmen, wenn er für ihn beschafft war „aus seinem eigenen Vermögen" (Suttav. Nissaggiya XXII, 2, 2; XXVI, 2 etc.). — Vgl. noch Mayr, Indisches Erbrecht S. 145; Jolly, Recht und Sitte S. 82.

[1]) Dass der Orden irgendwelchen Besitz haben durfte, der dem einzelnen Bruder untersagt war, ist mehrfach behauptet worden, aber, soviel ich finden kann — abgesehen natürlich von Objekten, bei denen die Natur der Sache es selbstverständlich machte, dass sie nur

Digitized by Google

Orden nicht und durfte er nicht annehmen. Er betrieb weder selbst Landwirtschaft, noch liess er sie für seine Rechnung betreiben. „Ein Mönch," sagt die alte Beichtformel, „welcher die Erde gräbt oder graben lässt, ist der Busse schuldig" [1]). Am strengsten aber war die Annahme von Gold und Silber den einzelnen wie der Gemeinde verwehrt. Der Wohltäter, welcher dem Mönch nicht die Dinge selbst, deren er bedurfte, sondern ihren Geldwert geben wollte, zahlte das Geld an Handwerker, und von ihnen empfing der Mönch dann, was ihm zugedacht war. Die Bestimmungen der Gemeindeordnung für den Fall, dass ein Bruder sich trotz des Verbotes Gold oder Silber zuwenden liess, zeigen, wie lebhaft man fühlte, was hier für den Geist des Gemeindelebens auf dem Spiel stand, und wie man

---

der Gesamtheit gehören konnten; man denke beispielsweise an Parks wie das Jetavana — ohne allen Grund. Erheblichere Besitzstücke, die dem Orden gehörten, konnten allerdings nicht durch Verleihung oder Verteilung in den Besitz einzelner Mönche übergehen (Cullavagga VI, 15; 16), aber dass ein Mönch Dinge dieser Art besass, war nicht ausgeschlossen (Mahâvagga VIII, 27, 5). Dann fielen sie nach seinem Tode in das Eigentum der „Gemeinde der vier Weltgegenden, der Anwesenden und Abwesenden", während kleinere Besitzstücke eines verstorbenen Mönchs unter den Brüdern mit besonderer Berücksichtigung derer, die ihn während seiner Krankheit gepflegt hatten, verteilt wurden (vgl. auch I-tsing, übersetzt von Takakusu, p. 189 fg.). Doch wird auch letztwilliger Verfügungen gedacht: „Eine Nonne sprach sterbend: Nach meinem Tode soll mein Besitz der Gemeinde gehören" (Cull. X, 11). Ob man auch andre Erben als die Gemeinde der Mönche oder der Nonnen einsetzen konnte, ist nicht bekannt.

[1]) Es galt von der Gemeinde Buddhas das Gleiche, was das Brahmajâla Sutta die Leute untereinander von Buddha selbst sagen lässt: „Der Annahme von Sklaven und Sklavinnen enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Elefanten, Rindern, Rossen und Mähren enthält sich der Asket Gotama — der Annahme von Ackerland enthält sich der Asket Gotama." Dementsprechend fehlt denn auch in den Vinayatexten alles, was auf den Betrieb von Landbau hindeutete, bis auf die durchaus alleinstehende Stelle Mahâvagga VI, 39, welche schwerlich von mehr als von dem gelegentlichen Aussäen von Sämereien auf dem zu den Ârâmas gehörigen Boden redet.

Digitized by Google

mit einer Aengstlichkeit, die etwas Rührendes hat, den verhängnisreichen Folgen solch sündlicher Begehrlichkeit zu begegnen bemüht war. Nachdem der schuldige Mönch vor der versammelten Gemeinde sein Vergehen bussfertig bekannt hat, gibt man, wenn ein dem Orden zugetaner Laie in der Nähe ist, diesem das Gold und spricht: „Freund, nimm dies in Obacht." Wenn er will, mag er dann für die Mönche einkaufen, was ihnen zu empfangen erlaubt ist, Butter, Oel oder Honig. Das mögen sie alle geniessen; nur wer das Gold angenommen hat, soll keinen Teil daran haben. Oder der Laie mag auch das Gold verwerfen. Gelingt es dem Orden nicht, sich auf diese Weise von dem gefährlichen Besitz zu befreien, so soll man zum „Verwerfer des Goldes" einen der Brüder wählen, der fünf Eigenschaften hat: der frei ist von Begehren, frei von Hass, frei von Verblendung, frei von Furcht, und der weiss, was Verwerfen und was Nichtverwerfen heisst. Der soll das Gold oder das Silber wegwerfen und soll dafür sorgen, dass die Stelle, wo es liegt, an keinem Zeichen zu erkennen ist. Macht er ein Zeichen, ist er der Busse schuldig. — Schon früh haben sich über dies Verbot der Annahme von Gold und Silber harte Kämpfe in der Gemeinde erhoben[1]), aber man erhielt es doch Jahrhunderte hindurch mit Erfolg aufrecht. Nirgends so deutlich als eben in diesem Verbot und in dem Gehorsam, den es gefunden hat, bewährt sich, dass die altbuddhistische Gemeinde in der Tat von allen Hintergedanken weltlicher Macht wie weltlichen Genusses frei und rein gewesen ist. Nie hätte sie den Besitz von Gold und damit alle Möglichkeit äusserer Aktion so ganz und gar aus der Hand geben können, wäre sie nicht in Wahrheit eben nur das gewesen, was sie zu sein vorgab, eine Gemeinde derer,

[1]) Offenbar war auf dem Konzil von Vesâlî (angeblich ein Jahrhundert nach Buddhas Tode) der Streitpunkt, welcher die Annahme von Gold und Silber betraf, der eigentlich wesentliche unter einer Reihe nebensächlicher und spitzfindiger Differenzen.

Digitized by Google

die in der Loslösung von allem Irdischen dem Frieden und der Erlösung nachtrachteten. —

Wohnung, Nahrung, Kleidung und Benehmen der Mönche war in eingehenden Satzungen geregelt. Den frisch eingetretenen Mönch „ermahnen und belehren seine Genossen: so musst du herzugehen, so musst du fortgehen, so musst du hinblicken, so musst du umherblicken, so musst du deine Glieder einziehen, so musst du sie ausstrecken, so musst du Gewand und Almosentopf tragen . . . das darfst du essen, das darfst du nicht essen“ [1]) u. s. f. Der Charakter dieser Gebote und Verbote ist deutlich ausgeprägt: die Enthaltung von allem, was ein bequemes Geniessen, ein Sichwohlseinlassen in weltlichem Besitz in sich schliesst, wird ebenso streng gefordert, wie anderseits Uebertreibungen des Asketentums durchaus zurückgewiesen werden [2]). Alle Nach-

[1]) Cātumasutta (Majjh. Nik. vol. I, p. 460).

[2]) Vergleicht man die buddhistischen Ordnungen für Leben und Benehmen der Mönche mit den jainistischen, so ist unverkennbar die grössere Freiheit des Gemeindegeistes auf seiten der Buddhisten. Von den ins Lächerliche fallenden Extremen, bis zu welchen die Jainaordensregel den Ausdruck der Weltabgewandtheit in allen Aeusserlichkeiten des täglichen Lebens zu treiben gebietet, ist der Buddhismus um einen merklichen Schritt entfernt. Man betrachte etwa die jainistischen Vorschriften über das Benehmen des Mönchs, wenn er auf seinen Wanderungen ein Boot besteigt, um über einen Fluss zu setzen (Âyâranga Sutta II, 3, 1. 2; Sacred Books XXII, 141). Wir heben einige Sätze aus der Besprechung des Falls heraus, dass die Bootsleute ihn unterwegs ins Wasser werfen. „Wenn von den Bootsleuten da einer zum andern sagt: ‚Lieber! Dieser Mönch ist eine schwere Last. Fasst ihn am Arm und werft ihn aus dem Schiff ins Wasser‘ — wenn er solche Rede hört und vernimmt, soll er, wenn er Gewänder trägt, seine Gewänder schnell in die Höhe binden oder zurückstreifen oder ein Bündel aus ihnen machen. Nun möchte er wohl denken: ‚Diese Toren sind an grausame Werke gewöhnt; sie möchten mich wohl an den Armen fassen und mich aus dem Schiff ins Wasser werfen.‘ Dann soll er zuvörderst sagen: ‚Liebe Laien, fasst mich nicht am Arm und werft mich nicht ins Wasser. Ich werde selbst aus dem Schiff ins Wasser springen.‘ Wenn er so spricht, und der andre ihn dann mit Macht und Gewalt bei den Armen fasst

Digitized by Google

lässigkeit in der äusseren Erscheinung, insonderheit in der Kleidung, war auf das strengste verpönt. Bei jüngeren Mönchen, welche der Disziplinargewalt eines älteren Bruders unterworfen waren, hatte dieser auf das Auftreten seiner Pflegebefohlenen zu achten; er hatte dafür zu sorgen, dass sie ihre Gewänder richtig verfertigten, sie färbten und nach Gebühr wuschen. Die Reinhaltung und das Lüften der von den Mönchen bewohnten Räume, das Reinigen des Mobiliars, das Sonnen aller der Besitzstücke, die dessen bedürfen, wird in den Werken über die Gemeindeordnung bis ins kleinste besprochen. Was die grössere oder geringere Enthaltung von den gewöhnlichen Bedürfnissen und Bequemlichkeiten geordneten Lebens anlangt, so wurde dem einzelnen eine gewisse Freiheit gelassen, seinen individuellen Neigungen und Abneigungen Raum zu geben. Wer wollte, mochte das Gelübde tun, allein von der Nahrung zu leben, die er auf seinem Bettelgang von Haus zu Haus erhielt, aber niemand war es verwehrt, die Einladungen frommer Laien zur Mahlzeit anzunehmen, wie wir lesen, dass Buddha selbst zu zahllosen Malen solchen Einladungen Folge geleistet hat. Wer wollte, mochte sich sein gelbes Mönchskleid aus Lumpen, die er aufgelesen, selbst zusammenflicken; wandernde Mönche, die an einem Leichenacker vorbeikamen, pflegten wohl dort die Fetzen, aus denen sie sich ihr Kleid machten, zu sammeln. Aber niemand war es verwehrt, sich in die Ge-

---

und ins Wasser wirft, soll er darüber nicht froh und nicht betrübt sein, weder hohen Muts noch kleinmütig, noch soll er jenen Toren mit Gewalt widerstehen, sondern unbekümmert, den Geist nicht nach aussen gewandt, soll er sich in innerer Versenkung sammeln; dann möge er gefassten Geistes im Wasser schwimmen.“ Wenn es ihm gelingt ans Land zu kommen und er gefassten Geistes das Ufer betreten hat, soll er sich nicht, solange er nass ist, abtrocknen, den Körper reiben, oder sich in der Sonne wärmen — er könnte den lebenden Wesen in dem ihm anhaftenden Wasser Schaden tun —, aber wenn das Wasser von selbst getrocknet ist, mag er seinen Körper reiben und dann gefassten Geistes von Ort zu Ort weiter wandern.

Digitized by Google

wänder, welche Laien den Mönchen darreichten, zu kleiden. „Ich erlaube euch, ihr Mönche, dass, wer Gewänder von Laien trägt, auch aus aufgelesenen Lumpen bereitete Gewänder trage. Mögt ihr an beidem Gefallen finden, ihr Mönche; ich bin es zufrieden“ [1]). Wer wollte, mochte im Walde oder in Berghöhlen wohnen, aber niemand war es verwehrt, nahe dem Dorf oder der Stadt einen Aufenthalt zu nehmen. Eine Hütte aus Hölzern, die man im Walde sammelte, und aus Gras konnte sich jeder Mönch leicht selbst errichten, und auch Laien leisteten nicht selten Hilfe oder liessen auf ihre Kosten Bauwerke für die Gemeinde aufführen, so dass Mönchshäuser (Vihâras), einzeln oder in ganzen Komplexen, mit Versammlungsräumen, Vorratskammern, Speisehallen, Einrichtungen für warme Bäder und Abreibungen sowohl dem Orden in seiner Gesamtheit wie

[1]) Mahâvagga VIII, 3, 2. — Kurz und anschaulich schildert folgende Stelle der Theragâthâ (577 ff.) das Leben eines Mönchs, der in Kleidung, Speise u. s. w. sich die strengeren Ordnungen auflegt: „In Einsamkeit und Stille, wo die wilden Tiere und die Gazellen hausen, sei die Lagerstätte des Mönchs, dass er zurückgezogen weilen möge. Auf Kehrichthaufen, an Leichenstätten und auf den Strassen suche er, woraus er sich sein Kleid bereite; rauh sei das Gewand, das er trägt. In demütigem Sinne ziehe der Mönch, die Tore seiner Sinne bewachend und sich im Zaume haltend, von Haus zu Haus der Reihe nach und bitte um Speise. Auch mit schlechter Speise nehme er vorlieb; nicht begehre er andres, vielen Wohlgeschmack. Wer nach Wohlgeschmack gierig ist, des Geist wird nicht der Versenkung froh. Nichts bedürfend, zufrieden, von der Welt geschieden lebe der Weise; Laien und geistliche Wanderer, beide meide er. Wie ein Stummer oder Tauber so zeige er sich; nicht rede, wer da klug ist, zur Unzeit unter der Gemeinde.“ — Die Gefahren, die das Waldleben täglich und stündlich den geistlichen Männern bringen musste, waren selbstverständlich damals nicht geringer als heute, wo Jahr für Jahr Einsiedler zu Hunderten von den Schlangen und wilden Tieren der indischen Wälder getötet werden. Ein eigener Abschnitt der heiligen Texte, überschrieben „die drohenden Gefahren des Waldlebens“, enthält Ermahnungen zu eifriger Beschleunigung des geistlichen Strebens, da jeder Augenblick gewaltsamen Tod bringen kann.

Digitized by Google

auch einzelnen Mitgliedern zur Verfügung standen [1]). Im ganzen haben wir uns ohne Zweifel die Mönche, auch die, welche das Waldleben erwählt hatten [2]), vielmehr in Hütten oder Häusern wohnend vorzustellen, als unter freiem Himmel, etwa unter dem Laubdach eines Baumes. Auch den Wandernden stand in der Regel ein Obdach zur Verfügung. Novizen und Schüler zogen dann wohl vorauf und sorgten dafür, dass ihren Lehrern bei den Gemeinden, deren Wohnstätten man berührte, Quartier bereitet wurde. Aelteren Mönchen, die angewandert kamen, gingen die jüngeren Brüder entgegen; man nahm ihnen das Obergewand und die Almosenschale ab, bereitete ihnen Fusswasser und wies ihnen ihr Nachtlager an. Für die drei Monate der feuchten Jahreszeit, in denen das Wandern aufhörte, war es den Mönchen ausdrücklich untersagt, sich mit einer Lagerstätte im Freien, am Fuss eines Baumes zu behelfen. So lässt die Tradition der Ceylonesen Mahinda, den Bekehrer der Insel, und seine geistlichen Genossen, ehe die Regenzeit eintritt, nahe bei der Hauptstadt in einem Park wohnen, den der König zu ihrer Verfügung gestellt hat, „mit schöner Aussicht und reich an Schatten, mit Blüten und Früchten geschmückt, gar lieblich . . . dort ist ein schöner Lotosteich, von Lotos-

[1]) Wir dürfen uns die Vihâras der älteren Zeit übrigens nicht als Klöster denken, welche zur Aufnahme einer grossen Zahl von Bewohnern eingerichtet waren. Im ganzen scheint es Regel gewesen zu sein, dass ein Vihâra nur einen Mönch beherbergte; solche Vihâras pflegten dann in grösserer oder geringerer Anzahl beieinander zu liegen. Als besonders gross wird der im Cullavagga (VI, 11) erwähnte Vihâra bezeichnet, in welchem siebzehn Mönche sich für die Regenzeit einrichten. Sechs andre Mönche kommen dazu, und auch für sie ist noch Platz. Möglicherweise haben wir uns die beiden Parteien noch als begleitet von Schülern, Novizen u. s. w. zu denken. — Als die gewöhnlichen Materialien für die Baulichkeiten der Gemeinde pflegen Stein, Ziegel, Holz genannt zu werden.

[2]) Man vergleiche die Haus- und Tagesordnung für die im Walde lebenden Mönche, die Cullavagga VIII, 6 sich findet. Der stattliche Vihâra, den der ehrwürdige Udâyî sich im Walde erbaut hatte, ist im Suttavibhanga, Sangh. II, 1, 1 beschrieben.

Digitized by Google

blumen bedeckt, von weissen und blauen; dort ist frisches Wasser in schönen Brunnen, von süssen Blumen durchduftet". Als aber die Jahreszeit kommt, wo in Indien die feuchte Witterung eintritt — in Ceylon selbst sind dies die schönsten Monate des ganzen Jahres — verlässt Mahinda den Park und zieht mit den andern Mönchen zum Berge Missaka, um sich dort in den Höhlen der Felsen sein Unterkommen zu bereiten. Der König hört davon und eilt hinaus: „Warum hast du mich und die Meinen verlassen und bist zu diesem Berge gezogen?" Und Mahinda erwidert: „Hier wollen wir die Regenzeit zubringen, drei Monate lang. Nahe bei einem Dorf oder im Walde, in einer Wohnstätte, deren Tür geschlossen werden kann, hat Buddha den Mönchen zu weilen befohlen, wenn die Regenzeit kommt" [1]). Da gibt der König Befehl, achtundsechzig Felszellen für die Mönche auszuhöhlen — Zellen wie sie durch ganz Indien und Ceylon, oft in mehreren Stockwerken übereinanderliegend, noch heute die alten Sammelplätze und Mittelpunkte des Mönchslebens bezeichnen.

Im Dorfe selbst und in der Stadt zu wohnen oder diese in der Zeit zwischen Mittag und dem Erscheinen der nächsten Morgenröte auch nur zu betreten, war dem Mönch allein in Fällen dringender Not erlaubt [2]). Aber an die Nähe von Dorf und Stadt war er durch das Bedürfnis des Lebensunterhalts gebunden. Auch wer das Gelübde des Waldlebens getan hatte, weilte doch dem Dorf so nahe, dass er es auf seinem Almosengang erreichen konnte [3]). In der

[1]) Mit dieser Stelle des Dîpavaṃsa (14, 64) vergleiche man die betreffenden Satzungen der Gemeindeordnung, Mahâvagga III, 12.

[2]) Pâcittiya 85. Als Buddha auf seinen Wanderungen einmal seine Vaterstadt Kapilavatthu berührt, schickt er einen der Gläubigen aus: „Geh hin, Mahânâma, und suche in Kapilavatthu eine Wohnstätte aus, in der ich heute für eine Nacht Unterkommen finden kann" (Anguttara Nik. vol. I, p. 276). Derartige Zeugnisse finden sich nur ganz vereinzelt.

[3]) Cullavagga VIII, 6. Zur Veranschaulichung diene die Erzählung im Kommentar zum Dhammapada S. 81 ff. Der heilige

Digitized by Google

Hand die Schale, in welche man ihm die dargereichte Speise tut, soll der Mönch von Haus zu Haus gehen, gleichviel ob dort Gläubige oder Ungläubige wohnen; nur an den Häusern armer Leute soll er vorübergehen, von denen der Gemeinde bekannt ist, dass sie den bettelnden Mönchen über Vermögen Speise geben und dann selbst Hunger leiden würden. Mit dem Obergewand umhüllt, den Blick gesenkt, ohne Geräusch und ohne eiliges oder nachlässiges Wesen soll der Mönch in die Häuser eintreten, „wie der Mond, Leib und Geist zurückhaltend“ [1]). Er soll nicht zu fern und nicht zu nahe stehen, soll nicht zu lange verweilen und nicht zu schnell fortgehen. Schweigend soll er warten, ob ihm etwas gegeben wird; dann soll er seine Schale hinreichen und ohne der Geberin in das Gesicht zu sehen soll er empfangen, was sie ihm spendet. Darauf breitet er sein Obergewand über die Almosenschale und zieht langsam weiter, gleich froh, wenn ein andrer, wie wenn er selbst etwas erhält [2]). „Verlassen sie das Dorf,“ sagt ein altes Gedicht [3]),

---

Mönch Pâlita kommt mit sechzig begleitenden Brüdern auf seiner Wanderung, als die Regenzeit nahe ist, zu einem grossen Dorf und macht dort seinen Almosengang. „Die Leute sahen diese Mönche, die mit rechtem Benehmen geschmückt waren, und gläubigen Sinnes bereiteten sie Sitze für sie, luden sie ein, sich zu setzen, bewirteten sie mit den besten Speisen und fragten sie: ‚Ihr Ehrwürdigen, wohin geht euer Weg?‘ Jene erwiderten: ‚Wo wir eine Stätte finden, da gut zu wohnen ist, ihr Gläubigen.‘ Da erkannten die klugen Leute: ‚Die ehrwürdigen Männer suchen eine Wohnung und eine Lagerstätte,‘ und sie sprachen: ‚Wollt ihr Ehrwürdigen diese drei Monate hier verweilen, so wollen wir bei dem Glauben unsre Zuflucht nehmen und die Gebote rechtschaffenen Wandels beobachten.‘“ Pâlita nimmt die Einladung an, worauf die Dorfleute im Walde (a. a. O. S. 85, Zeile 13) einen Vihâra in Stand setzen. Von dort aus gehen die Mönche jeden Morgen in das Dorf, um Almosen zu sammeln. Als einer der Mönche erblindet und nicht mehr in das Dorf gehen kann, schicken ihm die Dorfbewohner täglich Speise in den Wald hinaus.

[1]) Saṃyutta Nikâya vol. II, p. 198, übersetzt bei Warren 417 fg.

[2]) Saṃyutta Nik. a. a. O.

[3]) Therîgâthâ 282.

Digitized by Google

„blicken sie nach nichts hin. Ohne Trachten gehen sie einher; darum sind mir die Mönche wert."

Wenn der Mönch vom Bettelgang zurückgekehrt war, folgte gegen die Mittagstunde die Mahlzeit, die einzige des ganzen Tages. „Der Mönch," heisst es in der Beichtformel, „welcher zur Unzeit[1]) feste oder weiche Speise zu sich nimmt oder geniesst, ist der Busse schuldig." Die Mahlzeit bestand überwiegend, wie die indische Sitte mit sich brachte, aus Brot und Reis, wozu Wasser getrunken wurde. Der Genuss von Fleisch und Fisch war beschränkt; geistige Getränke waren auf das strengste untersagt. „Hat er seinen Almosengang gehalten, gehe er zum Walde. Dort am Fuss eines Baumes weilend nehme der Fromme seinen Sitz ein. Der Versenkung hingegeben, ein Weiser, weile er zufrieden im Walde. Am Fuss eines Baumes trachte er der Versenkung nach, seine Seele erfreuend"[2]). „Der Mönch, der zur rechten Zeit die Almosen gesammelt hat, gehe allein zurück und setze sich in der Einsamkeit nieder. An das eigene Heil denkend, lasse er die Gedanken nicht nach aussen schweifen, seine Seele sammelnd. Oder wenn er mit einem Gläubigen spricht oder mit einem andern Mönch, rede er von der edlen Lehre, keine Verleumdungen oder Schmähungen. Denn manche zwar sind allem Reden feind; die loben wir nicht, die Kurzsichtigen. Von hier und dort haftet ihnen Irdisches an, denn sie lassen ihre Gedanken weit herumschweifen"[3]).

Dass ein Mönch allein wohnte ohne andre Brüder in seiner Nähe zu haben, kam selbst bei denen, welche das Waldleben gewählt hatten, nur ausnahmsweise vor. Die Satzungen der Gemeindeordnung waren durchaus darauf berechnet, dass kleine Genossenschaften nahe beieinander leben-

[1]) D. h. zwischen der Mittagsstunde und dem Morgenrot des nächsten Tages.

[2]) Sutta Nipâta 708 fg. Dass für heisse Nachmittagsstunden auch Schlaf nicht verpönt war, ist schon oben S. 169 bemerkt.

[3]) Sutta Nipâta 388 fg.

Digitized by Google

der Brüder sich zusammenfanden, die voneinander wussten, zu den Beichtfeiern sich vereinigten, einander belehrten, in Zweifeln und Anfechtungen einander beistanden, in Krankheit einander pflegten und die geistliche Disziplin unter sich handhabten. „Denn also," sagt die alte Beichtformel, „ist die Jüngerschar des Erhabenen verbunden, dass einer dem andern zuredet und einer den andern aufrichtet." Insonderheit dem jungen Mönch war es zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaft der älteren und erfahreneren Brüder aufzusuchen, um in den Glaubenslehren wie in den äusseren Ordnungen des Verhaltens bis herab, zu den Regeln über das Tragen von Gewand und Almosenschale unterrichtet zu werden. Die ersten fünf Jahre hindurch, die ein jeder in der Gemeinde zubringt, soll er sich der Leitung und Unterweisung zweier kundiger Mönche [1]) anvertrauen, welche seit wenigstens zehn Jahren dem Orden angehören. Diese begleitet er auf ihren Wanderungen und Almosengängen; er sorgt für die Reinhaltung ihrer Zellen und bedient sie bei den Mahlzeiten. „Der Lehrer soll den Schüler ansehen wie einen Sohn; der Schüler soll den Lehrer ansehen wie einen Vater. So sollen die beiden Ehrerbietung, Neigung und Gemeinsamkeit des Lebens unter sich walten lassen, auf dass sie in dieser Lehre und in dieser Ordnung wachsen, zunehmen und sich befestigen mögen" [2]). „Wer im Glauben seine Heimat verlassen hat, wer jung der Welt entsagt hat, ein Jüngling, der halte sich an edle Freunde, an unverdrossene, die in Reinheit ihr Leben fristen. Wer im Glauben seine Heimat verlassen hat, wer jung der Welt entsagt hat, ein Jüngling, ein Mönch, der da verständig ist, weile in der Gemeinde und übe sich in den Ordnungen" [3]).

---

[1]) Der eine wird als Upajjhâya, der andre als Âcariya bezeichnet (beides Synonyma für „Lehrer"). Ueber das Verhältnis dieser beiden Stellungen s. Rhys Davids' und meine Note zu Mahâvagga I, 32.

[2]) Mahâvagga I, 25, 6; 32, 1.

[3]) Theragâthâ 249 fg.

Digitized by Google

Von Rangunterschieden gab es im Kreise der Brüder nur die natürlichen Vorrechte und Ansprüche auf Ehrerbietung, die dem höheren Alter — d. h. dem höheren geistlichen Alter, welches von der Ordination an gerechnet wurde — zukamen. In den Verhandlungen, die vor der Gemeinde zu führen waren, konnte jeder „einsichtige und geschickte Mönch" die Initiative ergreifen. Die zahlreichen Gemeindeämter, die wir erwähnt finden, tragen keinerlei hierarchischen Charakter; sie beziehen sich überwiegend auf die Fürsorge für äussere Bedürfnisse und auf die Wahrnehmung wirtschaftlicher Obliegenheiten: so gab es einen Verwalter der Lagerstätten, einen Verwalter der Vorratsräume, den Reisverteiler und den Fruchtverteiler, den Aufseher der Novizen und ähnliche Aemter mehr. Wie überhaupt zu den meisten Gemeindebeschlüssen Einstimmigkeit erforderlich war, beruhten auch diese Aemter sämtlich auf einstimmiger Wahl von seiten der in der Diözese anwesenden Brüder.

Regelmässige Arbeit welcher Art auch immer war dem Mönchsleben fremd; lag es doch tief in der buddhistischen Auffassung des Sittlichen begründet, dass der erziehende Wert der Arbeit hier nicht erkannt werden konnte. Das ganze Leben und alle Kräfte gehörten geistlichen Uebungen. Schon am frühen Morgen, ehe die Stunde des Almosenganges gekommen war, konnte man in den Räumen der Vihâras, in den Hallen und unter den Bäumen der Klostergärten die gleichförmige, halb singende Rezitation der heiligen Sprüche und Reden Buddhas hören. Der Aelteste der anwesenden Brüder trug selbst vor oder forderte einen andern zum Vortragen auf. Oder es traten auch, als Fragender und als Antwortender, zwei Brüder auf, die der Gemeindeordnung kundig waren, und verhandelten vor der Versammlung über wichtige und schwierige Punkte des mönchischen Rechts und der Ordensregel [1]). Führte dann nach dem Almosengang,

[1]) In dieser Form der Erörterung, die Mahâvagga II, 15, 6—11 besprochen wird, sollen sich z. B. die Verhandlungen des Konzils

Digitized by Google

nach der Mahlzeit und den auf sie folgenden Stunden der Ruhe der Abend die Brüder wieder zusammen, so sass man noch bis in die Nacht hinein — die Zeit des Schlafes war den Mönchen spärlich bemessen [1]) — redend oder schweigend beieinander. Es kam auch vor, dass Freunde Verabredungen trafen, wie Anuruddha und seine beiden Genossen, welche alle fünf Tage eine ganze Nacht zusammen durchwachten, indem sie die Lehre vortrugen und sich über sie unterredeten [2]). „Wenn er in der Gemeinde weilt," so wird der rechte Mönch beschrieben [3]), „spricht er nicht vielerlei und nicht von niedrigen Dingen. Er trägt selbst das Wort vor oder ermuntert einen andern zum Vortrag oder er hält auch das edle Schweigen nicht gering."

Von den wenig edlen Unterbrechungen, denen dies Schweigen insonderheit an den grösseren Mittelpunkten des Ordenslebens ausgesetzt war, an Stellen, wo Hunderte, bald vielleicht gar Tausende von Mönchen aus allen Teilen Indiens zusammenströmten, sprechen die Texte mit scharfem Tadel. Ein alter Vers [4]) sagt mit speziellem Hinblick auf die geistlichen Brüder: „Wie Brahma lebt man allein; wie ein Gott lebt man zu zweien; wie ein Dorf lebt man zu dreien; wo mehr sind, ist es Lärm und Getümmel." Besonders dem letzten Teil dieses Spruches wird, wer in Indien das Treiben eines Volkshaufens oder noch besser eines Haufens zankender und scheltender Fakirs angesehen und namentlich angehört hat, nur recht geben können. Viele unter den Jüngern Buddhas zog es denn auch von dem Geräusch der Massen, von den grossen Ârâmas in der Nähe der Städte fort in die Einsamkeit des Waldes [5]). Dort lebten sie in ihren selbst-

---

von Vesâlî über die zehn streitigen Punkte der Ordensregel bewegt haben (S. 394 Anm. 1).

[1]) Die regelmässige Zeit des Aufstehens war etwa die der Morgenröte.

[2]) Mahâvagga X, 4, 5.

[3]) Anguttara Nikâya vol. IV, p. 153.

[4]) Theragâthâ 245.

[5]) Die vergleichende Schätzung der Einsamkeit und des Lebens

Digitized by Google

gebauten Hütten, in kleinen Gemeinden, zu zweien oder zu dreien, oder auch allein und andern eben nur so nahe, dass sie zur Abhaltung der Beichtfeiern und der sonstigen vorgeschriebenen Kapitelversammlungen einander erreichen konnten. Vielleicht nirgends hat das Wort Buddhas, die ernsten Gedanken vom Leiden alles Irdischen und die grossen, reinen Hoffnungen auf das selige Aufhören der Vergänglichkeit menschliche Herzen so ganz erfüllt wie in diesen kleinen und stillen Waldgemeinden. „Wann werde ich," sagt einer der geistlichen Dichter [1]), „in Bergesgrotten allein weilen ohne Gefährten, in allem Dasein die Unbeständigkeit schauend? Wann wird solches mir zu teil werden? Wann werde ich, ein Weiser im Fetzengewande, im gelben Kleide, nichts mein nennend und ohne Trachten, Liebe und Hass und Verblendung vernichtend, froh im Gebirge weilen? Wann werde ich, schauend die Unbeständigkeit meines Leibes, der ein Nest von Mord und Krankheit ist, den Alter und Tod bedrängen, frei von Furcht, einsam im Walde weilen? Wann wird solches mir zu teil werden?" „Die herzerfreuenden Stätten, mit Kareribüschen bekränzt, die lieblichen, da Elefanten ihre Stimme erheben, die Felsen machen mich fröhlich. . . . Wo der Regen rauscht, die lieblichen Stätten, die Berge, wo Weise wandeln, wo Pfauenruf ertönt, die Felsen machen mich fröhlich. Dort

mit andern konnte natürlich nur eine durchaus individuelle sein, und so erscheint sie auch in den heiligen Texten. Bald lesen wir Aeusserungen wie diese: „Entlegene Stätten suche er auf, daselbst zu wohnen; da wandle er, dass er von allen Banden frei werde. Findet er dort nicht den Frieden, dann lebe er in der Gemeinde, seine Seele behütend, wachen Geistes" (Saṃy. Nikâya vol. I, p. 154). Und dann heisst es wieder: „Wenn er einen klugen Gefährten findet, einen weisen Genossen von rechtem Wandel, dann lebe er mit ihm, alle Gefahren überwindend, fröhlich und wachen Geistes. Findet er nicht einen klugen Gefährten, einen weisen Genossen von rechtem Wandel, dann ziehe er allein hin, wie der König, der sein bezwungenes Reich verlässt, dem Elefantenkönig gleich" (Dhammap. 328 fg.).

[1]) Theragâtha 1091 fg.

Digitized by Google

ist gut sein für mich, den Freund der Versenkung, der dem Heil entgegenringt. Dort ist gut sein für mich, den Mönch, der nach dem wahren Gut trachtet, der dem Heil entgegenringt“ [1]). Nicht an vielen Orten der Erde mögen die Freuden beschaulicher Einsamkeit so vollauf genossen worden sein, wie dort in den Wäldern am Ganges und am Fusse des Himalaya unter den gelbgewandigen Jüngern Buddhas.

Der Kultus

Zweimal im Monat, zur Zeit des Vollmondes und des Neumondes kamen die Mönche eines jeden Distrikts, wo sie sich auch aufhalten mochten, zusammen, um den Fasttag [2]) zu begehen.

Die Feier des Fasttages war die vornehmste und fast die einzige Feier des altbuddhistischen Kultus, wenn überhaupt das Wort Kultus für diese einfachsten und schmucklosesten Aeusserungen des religiösen Gemeinschaftslebens am Platze ist. Für einen Glauben, der als die einzige Stätte, in welcher sich die Entscheidungen über Seligkeit und Verderben vollziehen, des Menschen eigenes Herz erkennt, kann, was die Lippe spricht und was die Hand tut, einen Wert nur haben, sofern es ein Begleitendes, ein Symbol für jenes innere Geschehen ist. Und vor allem in den ersten Zeiten der jungen buddhistischen Gemeinschaft musste der scharf empfundene Gegensatz gegen den alten Glauben mit seinem Zeremonientum, mit seinen Tieropfern und Somaopfern, mit seinen Heerscharen singender und murmelnder Priester besonders energisch dahinwirken, dass man um so ernstlicher bedacht war das Innerliche des eigenen Glaubens von allem Beiwerk rein zu halten. Wir müssen uns zudem gegenwärtig halten, dass dem Buddhismus ein Mysterium wie

[1]) Theragâthâ 1062 fg.

[2]) Die Bezeichnung dieses Tages als Fasttag beruht auf den alten Gebräuchen des vedischen Kultus. Um ein wirkliches Fasten handelte es sich für die buddhistische Gemeinde nicht.

Digitized by Google

etwa jenes, aus welchem der altchristliche Kultus sein Leben schöpfte, fremd war: die Anschauung, dass das göttliche Haupt der Gemeinde nicht abwesend ist von den Seinen, sondern dass er als ihr Herr und König in ihrer Mitte weilt, so dass aller Kultus nichts andres ist, als der Ausdruck dieser fortwährend lebendigen Gemeinschaft. Buddha aber ist in das Nirvâna eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er würde sie nicht hören. Darum konnte der Buddhismus — wenigstens der ursprüngliche Buddhismus — nur eine Religion ohne Gebet sein. Die Predigt von Buddhas Lehre, die Uebung der geistlichen Versenkungen, in denen man ein so machtvolles Vehikel des religiösen Strebens zu besitzen meinte, durchzog das ganze Leben der Brüder, fand aber keinen Ausdruck in den Formen eines regelmässig geordneten Kultus; für einen solchen blieb eben in dieser nur in einer Mönchsgemeinde denkbaren Alleinherrschaft des religiösen Gedankens über jedes Wort und jeden Schritt des Gläubigen kein Raum.

Unter den Handlungen nun jenes nur uneigentlich so zu benennenden Kultus des alten Mönchsordens stand, wie erwähnt, die am „Fasttage" vollzogene Beichtfeier allen übrigen voran: die Kontrolle, ob die Pflichten geistlichen Lebens von allen Brüdern getreu und genau erfüllt worden waren. Die Beichtversammlungen vor allem brachten die Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder zum lebendigen Ausdruck.

Der Aelteste unter den Mönchen eines jeden Distrikts sagte die Feier an, und am Abend des Fasttages versammelten sich dann in dem dazu erwählten Vihâra oder welcher Ort sonst, sei es ein Gebäude oder eine Berghöhle, von der Gemeinde ausersehen war, alle Brüder, die innerhalb der Grenzen der Diözese verweilten. Keiner durfte fehlen. Nur einem Bruder, der von Wahnsinn befallen war, konnte Dispens erteilt werden, und Kranken stand es frei, fern zu bleiben, wenn sie durch einen Genossen die Erklärung ihrer Reinheit von den in der Beichtfeier bezeichneten Vergehen

Digitized by Google

an die versammelte Gemeinde gelangen liessen. War niemand da, diese Erklärung zu übermitteln, so trug man den Kranken auf seinem Stuhl oder auf seinem Bett zur Versammlung, oder wenn dies nicht ohne Gefahr für ihn geschehen konnte, trat die Gemeinde an seinem Bett zur Feier zusammen. Unter keinen Umständen aber war es zulässig, in unvollzähliger Versammlung den heiligen Akt zu verrichten.

Beim Schein einer Fackel nahmen die Mönche im Versammlungsraum auf den für sie bereiteten niedrigen Sitzen Platz. Kein Laie, kein Novize, keine Nonne durfte zugegen sein, denn die Ordensregel, welche jetzt in Gestalt einer Beichtformel vorgetragen werden sollte, galt als ein geheimer Besitz der Mönche allein [1]). Diese Beichtformel, die Liturgie Pâtimokkha [2]), trug der Aelteste unter den Brüdern

---

[1]) „Der Mönch, welcher einer nicht ordinierten Person wörtlich den Dhamma mitteilt, ist der Busse schuldig" (Pâcittiya 4). Ich glaube, allerdings nicht in Uebereinstimmung mit dem alten Kommentar zu dieser Stelle, dass unter dem Dhamma hier die Satzungen der Beichtformel Pâtimokkha zu verstehen sind. Man kann unmöglich annehmen, dass ein Mönch, welcher, wie z. B. Mahinda vor dem ceylonesischen König, Sprüche oder Lehrreden Buddhas vortrug, sich damit eines Vergehens schuldig machte. Gab es doch sogar unter den Laien selbst „Prediger des Dhamma" (dhammakathika), als deren erster in einem der heiligen Texte Citta namhaft gemacht wird (Anguttara Nikâya vol. I, p. 26); und ebenso wird im Vinaya der Fall besprochen, dass ein Laie die Mönche zu sich ruft, um ihnen eine Rede Buddhas, deren er kundig ist und deren Kenntnis verloren zu gehen droht, mitzuteilen (Mahâvagga III, 5, 9). — Ueber den Charakter des Pâtimokkha als einer Geheimlehre vergleiche man noch Milinda Pañha S. 190 fg. Auf ihm beruht es auch, wenn die Tradition einen Mann wie den jungen Moggaliputta, der als Muster eines schnell auffassenden Schülers hingestellt wird, doch während der vier Jahre seines Novizentums nur die Sammlungen der Suttas und des Abhidhamma lernen lässt; der Vinaya war ein Arkanum, das ihm erst nach seiner Ordination zugänglich wurde (Vinaya Piṭaka vol. III, p. 229).

[2]) Die Wortbedeutung scheint zu sein: „was sich auf das Anhaften bezieht", d. h. Verzeichnis der Vergehungen, mit denen ein Mönch behaftet sein kann. Man vergleiche den Gebrauch des Wortes

Digitized by Google

oder wer sonst kundig und geschickt dazu war, mit lauter Stimme vor.

„Es höre mich, ihr Ehrwürdigen," sprach er, „die Gemeinde. Heute ist Fasttag, der fünfzehnte des Halbmonats. Wenn die Gemeinde bereit ist, möge die Gemeinde Fasttag halten und die Beichtformel vortragen lassen. Was muss die Gemeinde zuvor tun? Sprecht die Erklärung der Reinheit aus, ihr Ehrwürdigen [1]). Ich will die Beichtformel vortragen."

Die anwesende Gemeinde antwortete: „Wir alle, die wir hier sind, hören sie und bedenken sie wohl."

„Wer ein Vergehen begangen hat," fuhr der Vortragende fort, „möge es bekennen. Wo kein Vergehen ist, möge er schweigen. Aus eurem Schweigen werde ich abnehmen, dass ihr Ehrwürdigen rein seid. Wie ein einzelner Mensch, an den eine Frage gerichtet ist, antworten soll, so ist es bei einer solchen Versammlung, wenn die Frage dreimal gestellt worden ist. Ein Mönch, der auf dreimalige Frage ein Vergehen, das er begangen hat und dessen er sich erinnert, nicht bekennt, ist einer wissentlichen Lüge schuldig. Wissentliche Lüge aber, ihr Ehrwürdigen, ist ein Hindernis geistlichen Lebens; so hat der Erhabene gesagt. Deshalb soll ein Mönch, der etwas begangen hat, sich dessen erinnert und danach trachtet, davon rein zu werden, sein Vergehen bekennen. Denn was er bekennt, wird ihm leicht sein."

Nun begann die Aufzählung der zu beichtenden Vergehen. Die schwersten standen voran, jene selben vier Sünden, vor denen schon bei der Ordination jeder neu eintretende Bruder gewarnt wurde: wer sie begeht, kann nicht

---

paṭimokkha Jât. vol. V, p. 25. Meine frühere Auffassung als „Entlastung" beanstandet Kern (Manual S. 74, A. 5) mit Recht. Die seinige (something serving as a [spiritual] cuirass) kann ich nicht überzeugend finden.

[1]) D. h. die Erklärung im Namen der wegen Krankheit nicht erschienenen Brüder, dass sie keins der in der Beichtformel bezeichneten Vergehen begangen haben (S. 420).

Digitized by Google

länger der Gemeinde angehören (S. 400 fg.). „Wenn ein Mönch," hub der Vortragende an, „der die Uebungen und die Gemeinschaft der Mönche auf sich genommen hat, ohne sich von diesen Uebungen loszusagen [1]) und ohne seine Schwäche zu bekennen mit irgend einem Wesen bis herab zu einem Tier geschlechtlichen Umgang pflegt, so ist er ausgestossen und von der Gemeinschaft ausgeschlossen." Aehnliche Sätze handelten von den drei andern schwersten Sünden, von Diebstahl, Mord und der fälschlichen Anmassung geistlicher Vollkommenheiten. Am Schluss dieser Aufzählung der Vergehen, welche „Ausstossung und Ausschluss aus der Gemeinschaft" mit sich brachten, wandte sich der Vortragende an die anwesenden Brüder mit der dreimal wiederholten Frage: „Hier frage ich nun die Ehrwürdigen: Seid ihr von diesen Vergehen rein? Zum zweiten Male frage ich: Seid ihr rein? Zum dritten Male frage ich: Seid ihr rein?" Und wenn alles schwieg [2]) —: „Rein sind hievon

[1]) D. h. freiwillig aus der Gemeinde auszutreten.

[2]) Die Fassung der Formel zeigt zweifellos, dass nach der ursprünglichen Intention an dieser Stelle wer sich eines Vergehens schuldig fühlte, es vor der Gemeinde zu bekennen hatte. Die jüngeren Texte (Khandhaka) aber geben Vorschriften, die von dieser Auffassung abweichen. In die Beichtfeier darf niemand eine ungesühnte Schuld hineinnehmen. Er hat vorher zu bekennen und, wo ihn eine Busse trifft, zu büssen. Auch wenn er sich erst während der Feier eines Vergehens erinnert, hat er nicht etwa die Frage des Vortragenden zu beantworten, sondern er hat sich von seiner Schuld gewissermassen vorläufig für die Dauer der Feier zu befreien, indem er zu seinem Nachbar spricht: „Ich habe, Freund, das und das Vergehen begangen; wenn ich von hier aufgestanden bin, werde ich mich von ihm reinigen." Wer von einem fremden Vergehen weiss, hat den Schuldigen vor der Beichtfeier zur Busse anzuhalten oder durch seinen Einspruch für ihn „die Beichtfeier zu inhibieren", bis er seiner Pflicht nachgekommen ist. Man erkennt in diesem Satze: „Niemand, auf dem ein Vergehen liegt, darf die Feier des Fasttages halten" (Mahâvagga II, 27; vgl. Cullavagga IX, 2) deutlich die skrupulöse Peinlichkeit einer späteren Zeit gegenüber der alten Ordnung, nach welcher die Feier des Fasttages gerade für die mit einer Schuld Belasteten bestimmt war.

Digitized by Google

die Ehrwürdigen, darum schweigen sie; also nehme ich dies an."

Die Aufzählung wandte sich dann zu den geringeren Vergehen, zu denen, bei welchen die Gemeinde eine zeitweise Degradation verhängte, und zu denen, welche ohne einen Gemeindeakt durch das blosse Bekenntnis des Schuldigen gesühnt wurden. Beispielsweise hiess es:

„Welcher Mönch sich dazu erniedrigt, mit verderbten Gedanken ein Weib körperlich zu berühren, indem er ihre Hand fasst oder ihr Haar fasst oder den einen oder andern Teil ihres Körpers berührt, über den verhängt die Gemeinde Degradation."

„Welcher Mönch in einem der Gemeinde gehörigen Hause sich wissentlich seinen Sitz also bereitet, dass er dadurch einen früher gekommenen Mönch belästigt, und bei sich spricht: ‚Wem es zu eng wird, der mag hinausgehen,' indem dabei eben dies seine Absicht ist und nichts andres: der ist der Busse schuldig."

„Welcher Mönch einen Mönch in Zorn und Feindschaft aus einem der Gemeinde gehörigen Hause hinausstösst oder hinausstossen lässt, der ist der Busse schuldig."

In dieser Weise wurden in mehr als zweihundert ziemlich regellos zusammengestellten Paragraphen die Verbote aufgeführt, welche das tägliche Leben der Mönche, ihr Wohnen, Essen und Trinken, die Kleidung, ihren Verkehr untereinander und mit Nonnen und Laien betrafen. Auch das Aeusserlichste und Geringfügigste fand seine Stelle; für die peinliche Gesetzlichkeit, die hier aus jedem Worte spricht, gab es nichts Nebensächliches. Wohl mag man darin, dass die buddhistische Gemeinde ihrer vornehmsten liturgischen Schöpfung keine andre Form zu verleihen gewusst hat, als die einer Paragraphensammlung mönchischer Verhaltungsregeln, einen Zug der Unfreiheit erkennen; von Flachheit oder von Kleinlichkeit wird hier nur reden, wem der ernste und ängstliche Gehorsam gegen das Gebot auch in den geringsten Dingen flach und klein erscheint.

Digitized by Google

Neben den halbmonatlichen Beichttagen ist hier noch der jährlich wiederkehrenden einfachen und schönen Feier zu gedenken, die den Namen Einladung (Pavâranâ) führte. Wenn die drei Monate der Regenzeit vergangen waren, vereinten sich, ehe das Wandern begann, in jeder Diözese die Brüder, welche diese Zeit gemeinsam verbracht hatten — meistens näher untereinander verbundene Freunde — zu einer feierlichen Zusammenkunft. In ehrfurchtsvoller Haltung am Boden sitzend, die gefalteten Hände erhebend, bat jeder, vom Aeltesten bis zum Jüngsten, seine geistlichen Brüder, wenn er in dieser Zeit eine Schuld begangen hatte, sie ihm zu nennen: „Ich lade, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde ein: wenn ihr etwas von mir gesehen habt, oder gehört habt, oder einen Verdacht gegen mich habt, habt Erbarmen mit mir, ihr Ehrwürdigen, und redet. Wenn ich es einsehe, will ich es sühnen“ [1]).

Mit diesen wenigen feierlichen Akten ist der enge Kreis dessen, was bei den Jüngern Buddhas die Stelle regelmässiger, gemeinschaftlicher Kultushandlungen vertrat, beschrieben. Man sieht, dieser Kultus, wenn man ihn so nennen will, führte nur bis in den Vorhof des religiösen Lebens; er hatte es allein damit zu tun, dass unter den Mönchen die äussere Korrektheit geziemenden Verhaltens und Handelns bewahrt wurde. Was darüber hinausging, die Pflege lehrhafter Erbauung und frommer Versenkung, blieb dem freien Tun des einzelnen Bruders, des einzelnen Kreises von Brüdern überlassen.

Es sei hier noch bemerkt, dass wenigstens die Anfänge

---

[1]) Nach der ursprünglichen Sitte sagte dann selbstverständlich jeder, was er auf diese Frage zu sagen hatte, und wo Zweifel bestanden, wurden sie vor der Gemeinde erörtert. Die Khandhakatexte vertreten hier, genau wie wir es oben (S. 423, A. 2) bei der Beichtfeier gefunden haben, den Standpunkt einer späteren Zeit. Niemand, heisst es jetzt, der mit einer Schuld belastet ist, darf an der Feier der „Einladung“ teilnehmen; was jeder dem andern vorzuwerfen hat, muss vorher zum Austrag gebracht werden (Mah. IV, 6; 16).

Digitized by Google

eines anders gearteten, von dem Besprochenen sich scharf sondernden Kultus bis in die Zeiten, mit denen unsre Darstellung es zu tun hat, zurückreichen: die Anfänge der an heilige Stätten und an Reliquien Buddhas geknüpften Verehrung. Vier Stätten, heisst es [1]), sind es wert, dass gläubige, edle Jünglinge sie sehen und dass ihr Herz an ihnen bewegt werde: der Ort, wo der heilige Buddha geboren ist; der Ort, wo er die höchste Erleuchtung errungen hat [2]); der Ort, wo er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat; der Ort, wo er in das vollkommene Nirvâna eingegangen ist. Zu diesen Orten mögen Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern ziehen. „Denn wer, o Ânanda, auf der Pilgerfahrt zu solchen heiligen Orten im Glauben stirbt, wird, wenn sein Leib zerbricht, jenseits des Todes, den guten Weg wandeln und in der Himmelswelt wiedergeboren werden."

Die Sorge für die Reliquien Buddhas und das Einrichten von Festlichkeiten zu ihren Ehren fiel ausschliesslich der Frömmigkeit gläubiger Laien anheim. „Wie sollen wir," fragt Ânanda den Meister, als dessen Ende naht [3]), „mit dem Leibe des Vollendeten verfahren?" „Lasst euch, Ânanda,

---

[1]) Mahâparinibbâna Sutta p. 51.

[2]) Schon einer der zum heiligen Kanon gehörigen Texte deutet auf Feste hin, die am „Baum der Erkenntnis" gefeiert werden. „Am grossen Baum der Erkenntnis des Buddha Padumuttara wurde ein Fest gefeiert. Da nahm ich vielerlei Gefässe und spendete wohlriechendes Wasser. Als der Erkenntnisbaum gebadet werden sollte, brach ein grosser Regen los u. s. w." — „An dem hochheiligen Fusse des Erkenntnisbaumes des Buddha Padumuttara pflanzte ich fröhlich, fröhlichen Geistes eine Fahne auf." (Apadâna.)

[3]) Mahâp. S. 51 fg. Vgl. Milinda Pañha S. 177 fg. Es ist bemerkenswert, dass, wie nach dieser Stelle die Sorge für Buddhas Leiche den Jüngern nicht zukommen soll, so die Vinayatexte überhaupt von der Bestattung verstorbener Mönche schweigen. Für die Verbrennung ihrer Leichen Sorge zu tragen, fiel wohl in der Regel den Laiengläubigen zu (s. z. B. Sp. Hardy, Manual, zweite Auflage, p. 326). Ein Fall übrigens, in dem die Mönche selbst die Leiche eines Mönchs verbrennen, wird Udâna I, 10 erwähnt.

Digitized by Google

die Ehren für den Leib des Vollendeten nicht kümmern. Trachtet ihr vielmehr, Ânanda, nach der Heiligung; seid auf die Heiligung bedacht; lebt in der Heiligung ohne Wandel, in heiligem Eifer, nach der Vollendung trachtend. Es sind, Ânanda, weise Männer unter den Adligen, den Brahmanen und den Bürgern, welche an den Vollendeten glauben; die werden dem Leib des Vollendeten die Ehren erweisen." So wurden denn nach Buddhas Tode seine Reliquien an eine Reihe von Fürsten und Adligen verteilt, von denen jeder „einen Stûpa (Reliquienmonument) erbaute und ein Fest einrichtete" — Feste, bei denen grossartige Blumenspenden, Waschungen und Illuminationen die Hauptrolle zu spielen pflegten. Die Mönchsgemeinde als solche hatte mit dieser pomphaften Verehrung nichts zu schaffen; die alten Gemeindeordnungen gedenken ihrer mit keinem Wort.

Die Gemeinde der Nonnen

Von der Stellung der Frauen zu Buddhas Lehre haben wir schon gesprochen (S. 185 fg.). Wir sahen, mit wie entschiedener Antipathie die Jünger Buddhas dem weiblichen Geschlecht gegenüberstanden und wie den Frauen der Eintritt in den Orden nur ungern und unter Bedingungen, die ihre vollständigste Unterordnung den Mönchen gegenüber einschlossen, gewährt worden ist. Auch das weltliche Recht der Inder hielt die Frauen ihr Leben lang in gänzlicher Abhängigkeit. „In der Kindheit," sagt ein vielgenannter Spruch im Gesetzbuch des Manu, „sei sie dem Willen des Vaters untertan; im jugendlichen Alter dem Willen des Mannes, der sie heimgeführt hat; dem der Söhne, wenn ihr Gatte gestorben ist; nicht darf ein Weib Unabhängigkeit geniessen." Die Regeln, welche die buddhistische Gemeindeordnung für das geistliche Leben der Nonnen aufstellte, könnten als eine Ergänzung zu diesem Satz des Manu gelten: wie die Gattin der Vormundschaft des Gatten, die Mutter der Vormund-

Digitized by Google

schaft der Söhne, so war der Nonnenorden der Vormundschaft des Mönchsordens untergeben [1]).

Gewissermassen das Grundgesetz für die Gemeinde der Nonnen ist in den „acht hohen Ordnungen" enthalten, welche Buddha der ersten Nonne bei ihrer Ordination auferlegt haben soll [2]).

„Eine Nonne," so lauten diese Sätze, „wenn sie auch seit hundert Jahren ordiniert ist, muss vor jedem Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordiniert ist, die ehrfurchtsvolle Begrüssung vollziehen, vor ihm aufstehen, die gefalteten Hände erheben, ihn nach Gebühr ehren. Diese Ordnung soll sie achten, heilig halten, bewahren, ehren und ihr Leben lang nicht übertreten.

„Eine Nonne darf in keinem Distrikt, in welchem nicht Mönche weilen, die Regenzeit zubringen. Auch diese Ordnung soll sie achten, heilig halten u. s. w.

„Halbmonatlich haben die Nonnen sich an die Mönchsgemeinde um zweier Dinge willen zu wenden: sie haben wegen der Beichtfeier anzufragen [3]) und die Mönche um

---

[1]) Die Nonnen bildeten für sich eine eigene Gemeinde (Bhikkhunîsangha), welche der Mönchsgemeinde (Bhikkhusangha) bei- oder vielmehr untergeordnet war. Die zwei Gemeinden wurden zusammen als „die beiderseitige Gemeinde" (ubhatosangha) benannt. Die „beiderseitige Gemeinde" aber stellte keinen eigenen, einheitlichen Organismus dar; die Bezeichnung ist nur ein Kollektivausdruck, der so viel heisst wie „die Mönchsgemeinde und die Nonnengemeinde". Nirgends trat die beiderseitige Gemeinde gemeinschaftlich handelnd auf. Wenn ein Laie der beiderseitigen Gemeinde Gewänder schenkte, bekamen nicht etwa alle Glieder, Mönche und Nonnen, den gleichen Teil, sondern die eine Hälfte gehörte der Mönchsgemeinde, die andre der Nonnengemeinde. „Wenn auch viele Mönche da sind und nur eine Nonne, bekommt sie doch die Hälfte." (Mahâvagga VIII, 32.)

[2]) Cullavagga X, 1, 4.

[3]) Die Nonnen haben die halbmonatliche Beichtfeier mit einer den speziellen Verhältnissen des Nonnenordens entsprechend erweiterten Beichtliturgie zu halten. Den Mönchen liegt es ob, ihnen über diese Feier sowie über die Sühnung der etwa vorgekommenen Vergehen Anweisung zu erteilen (Cullavagga X, 6).

Digitized by Google

Predigt (des heiligen Wortes) anzugehen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Nach beendeter Regenzeit haben die Nonnen an die beiderseitige Gemeinde die dreifache Einladung zu richten [1]): (sie der Schuld zu zeihen) wenn man etwas gesehen hat oder gehört hat oder einen Verdacht gegen sie hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Eine Nonne, die ein schweres Vergehen begangen hat, muss sich der beiderseitigen Gemeinde gegenüber einer halbmonatlichen Bussdisziplin unterwerfen. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Die Ordination ist von der beiderseitigen Gemeinde erst dann nachzusuchen, wenn die Kandidatin während einer zweijährigen Vorbereitungszeit in den sechs Ordnungen [2]) gelebt hat. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Unter keinen Umständen darf eine Nonne einen Mönch schmähen oder schelten. Auch diese Ordnung u. s. w.

„Von heute an ist den Nonnen der Pfad der Rede den Mönchen gegenüber verschlossen. Nicht aber ist den Mönchen der Pfad der Rede den Nonnen gegenüber verschlossen [3]). Auch diese Ordnung u. s. w."

---

[1]) Nachdem die Nonnen die Feier der Einladung (s. oben S. 425) unter sich vollzogen haben, senden sie am folgenden Tage eine Botin an die Mönche, welche diesen im Namen der Nonnengemeinde die Einladung überbringt, ein gesehenes oder gehörtes oder vermutetes Vergehen der Nonnen ihnen zu nennen. Eine entsprechende Einladung der Mönche an die Nonnen erfolgt nicht (a. a. O. X, 19).

[2]) Sie hat nämlich zu geloben: „Der Tötung lebender Wesen mich zu enthalten nehme ich für zwei Jahre das unverbrüchliche Gelübde auf mich" — ebenso gelobt sie dann, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen, nicht zu lügen, keine geistigen Getränke zu geniessen und kein Mahl zur Unzeit (d. h. zwischen Mittag und dem Anbruch des nächsten Morgens) einzunehmen.

[3]) Dass die Nonne zum Mönch überhaupt nicht reden darf, kann nicht der Sinn dieser Bestimmung sein. Es ist wohl gemeint, dass die Nonne den Mönch nicht wegen eines Vergehens in Anspruch nehmen, ihn zur Sühnung eines solchen anhalten, eventuell gegen

Digitized by Google

Die acht „hohen Ordnungen" kennzeichnen die Unterordnung, in welcher die Nonnengemeinde den Mönchen gegenüber gehalten worden ist. Kein wichtigerer Akt des Gemeinderechts konnte von den Nonnen vollzogen werden, welcher nicht der Bestätigung durch das Kapitel der Mönche unterbreitet werden musste. Hatte ein Mädchen oder eine Frau, welche die Weihen zu erlangen wünschte, durch eine Vorbereitungszeit von zwei Jahren das Gelübde der „sechs Ordnungen" erfüllt und die Ordination von der Nonnengemeinde erhalten, galt sie doch nur für „einseitig ordiniert" und für nicht vollberechtigt, so lange sie sich nicht dem Kapitel der Mönche vorgestellt hatte und vor diesem der vollständige Ordinationsakt wiederholt worden war. Ebenso unterlagen Beichtfeier und Einladungsfeier des Nonnenordens, die Abbüssung von Vergehungen und die Beilegung von Differenzen aller Art der Kontrolle und zum Teil der Bestätigung durch die Mönchsgemeinde. Halbmonatlich begaben sich die Nonnen zu dem Mönch, der ihnen durch den Beschluss der Brüderschaft bezeichnet war, um seine geistliche Unterweisung und Ermahnung in Empfang zu nehmen. In Gegenwart eines andern Bruders erwartete jener Mönch sitzend die Nonnen, und wenn sie erschienen waren, sich zur Erde geneigt und sich vor ihm niedergelassen hatten, sprach er zu ihnen von den acht hohen Ordnungen und trug predigend oder in Frage und Antwort ihnen vor, was er sonst von den Lehren und Ordnungen Buddhas für dienlich hielt [1]).

Dass im übrigen zwischen Mönchen und Nonnen strenge

---

seine Teilnahme an der Beichtfeier und Einladungsfeier Einspruch erheben darf (vgl. Cull. X, 20).

[1]) Dass diese Predigten nicht die eigentliche schulmässige Tradition der heiligen Texte innerhalb des Nonnenordens darstellten und die letztere vielmehr durch Nonnenlehrerinnen beschafft wurde, folgt aus der Natur der Sache und wird z. B. durch die Angaben im 18. Kapitel des Dīpavaṃsa bestätigt. Cullavagga X, 8 widerspricht recht verstanden dem nicht.

Digitized by Google

Scheidung obwaltete, versteht sich von selbst. Auch der Mönch, welcher den Nonnen zu predigen hatte, durfte nicht das Nonnenhaus betreten, ausser wenn eine der Schwestern krank lag und seines Zuspruchs bedurfte. Mit einer Nonne zusammen einen Weg zu machen, dasselbe Schiff mit ihr zu besteigen, oder allein und ohne Zeugen mit ihr zusammen zu sitzen, war den Mönchen streng untersagt. Das tägliche Leben, die religiösen Uebungen der Nonnen waren von denen der Mönche nicht wesentlich unterschieden, nur dass die Einsamkeit, in der jene eine so reiche Quelle geistlicher Freuden fanden, den Nonnen wenn auch nicht versagt, so doch für sie beschränkt war und sein musste: in Waldeinsiedeleien zu leben war ihnen verboten; sie schlugen vielmehr innerhalb der Mauern des Dorfes oder der Stadt in Hütten oder Nonnenhäusern ihre Wohnung auf, zu zweien oder in grösserer Zahl, denn für sich allein durfte eine Schwester nicht leben. Von dort aus machten sie ihre Almosengänge und traten sie auch die grösseren Wanderungen an, die bei ihnen so gut wie bei den Mönchen für ein notwendiges Element des Asketenlebens galten. An Zahl standen sie hinter den Mönchen offenbar weit zurück [1]), und so muss es auch bezweifelt werden, dass jemals eine für das Ganze der buddhistischen Gemeinschaft fühlbare Bedeutung den geistlichen Schwestern beigewohnt hat.

Der geistliche Orden und die Laienwelt

Die Gemeinde Buddhas war eine Gemeinde von Mönchen und Nonnen. „Eng bedrängt," heisst es, „ist das Leben

[1]) Eine Vorstellung hievon geben z. B. die Angaben des Dipavaṃsa (7, 1) über die Zahl der Mönche und der Nonnen, welche einer grossen von Asoka veranstalteten Feier beigewohnt haben. Wenn die Zahlen auch an sich masslos übertrieben sind, werfen sie doch auf das Verhältnis der beiden Seiten ein gewisses Licht. Die Chronik spricht von 800 Millionen Mönchen und von nur 96000 Nonnen.

Digitized by Google

im Hause, eine Stätte der Düsternis; Freiheit ist im Verlassen des Hauses." Wer diese Freiheit nicht erwerben gekonnt oder gewollt, war kein Glied der Gemeinde. Aber es lag in der Natur der Sache, ja die äussere Existenz der Gemeinde hing daran, dass regelmässige Beziehungen zwischen ihr und den weltlichen Kreisen, welche den Interessen des Ordens günstig gestimmt waren, unterhalten wurden. Ohne eine Laienschaft, welche sich zum Glauben an Buddha und Buddhas Wort bekannte und diesen Glauben in frommen Werken, vor allem in Werken hilfsbereiter Wohltätigkeit bewies, konnte ein Orden von Bettlern und Bettlerinnen nicht gedacht werden und wäre die religiöse Bewegung des Buddhismus von der Berührung mit dem breiten Boden des Volkslebens abgeschnitten gewesen. So lässt, wie wir gezeigt haben, die Tradition, gewiss mit Recht, von Anfang an sich nicht allein Mönche und Nonnen, sondern auch „Verehrer" (upâsaka) und „Verehrerinnen" (upâsikâ) um Buddha sammeln, die im weltlichen Stande verbleibend bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde „ihre Zuflucht nehmen" und in Wort und Tat dieser heiligen Dreiheit ihre Verehrung beweisen [1]).

Während aber für die Mönchsgemeinde von Anfang an eine in die festen Formen geistlichen Rechts gekleidete Organisation ausgebildet worden ist, wurde für die Quasigemeinde der Laienbrüder und Laienschwestern zu Schöpfungen analoger Art kein Versuch gemacht. Gewisse Gewohnheiten des geistlichen Lebens und der praktischen Tätigkeit mussten sich selbstverständlich auch hier bilden: bestimmte Satzungen haben nicht eingegriffen. Es gab nicht einmal eine scharf gezogene Grenze zwischen den Laien, welche als Anhänger der Buddhagemeinde gelten durften, und denen, welche ihr fernstanden; der Eintritt in den Kreis der „Verehrer" war an keine Qualifikation gebunden und erfolgte zwar regelmässig in einer von der Gewohnheit fixierten, nicht aber

[1]) S. oben S. 183.

Digitized by Google

in einer rechtlich feststehenden Form [1]), indem nämlich der Eintretende in Gegenwart eines Mönchs, sei es für sich allein, sei es mit Weib und Kind und seinen Leuten bei Buddha, bei der Lehre und bei der Gemeinde seine Zuflucht zu nehmen erklärte. So war denn auch von seiten der Gemeinde den Laienjüngern wohl die Beobachtung gewisser Gebote der Enthaltsamkeit und Rechtschaffenheit anempfohlen [2]), aber weder wurde von ihnen die Ablegung eines förmlichen Gelübdes verlangt, noch wachte die Gemeinde, in welcher Form auch immer, über der tatsächlichen Erfüllung jener Pflichten. Eine formelle Ausschliessung ungläubiger, unwürdiger oder anstössig lebender Laienjünger gab es nicht und konnte es konsequenterweise nicht geben. Das einzige in den Gemeindeordnungen vorgeschriebene Verfahren gegen Laien, welche Grund zur Klage gegeben

[1]) Wer mit der in den Vinayatexten herrschenden Darstellungsweise vertraut ist, wird den Schluss gelten lassen, dass, wenn die Form für den Eintritt eines Upâsaka als eine rechtlich feststehende angesehen worden wäre, sich auch eine Erzählung über die Einführung dieser Form durch eine Verordnung Buddhas finden müsste. In Wahrheit ist ein Upâsaka, wer sich als solchen tatsächlich beweist. So kann es nicht befremden, wenn gelegentlich Leute, welche Mönchen Ehre erweisen und ihnen eine Mahlzeit bereiten, von diesen als Upâsakas angeredet werden, obgleich sie erst nachher die Erklärung ihrer Zufluchtnahme abgeben (Dhp. Aṭṭh. p. 81). Vgl. auch oben S. 183, A. 1. Bei den Jainas waren die Laienbrüder wesentlich fester an den Mönchsorden angeschlossen als bei den Buddhisten (oben S. 76, Bühler, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 326).

[2]) Gewisse kaufmännische Betriebe galten als unstatthaft für einen Laienjünger, so der Handel mit Waffen, mit geistigen Getränken, mit Gift (Anguttara Nikâya vol. III, p. 208). — Als Gegenstück zu der von den Mönchen am Fasttage gehaltenen Beichtfeier wurde auch den Laien die Abhaltung einer „achtfachen Fastenfeier" empfohlen: die Enthaltung vom Töten lebender Wesen, von der Aneignung fremden Eigentums, von Lügen, von dem Genuss geistiger Getränke, von Unkeuschheit, von Speisegenuss nach der Mittagszeit, von Wohlgerüchen und Kränzen, und das Schlafen auf niedrigem, hartem Lager oder auf dem Erdboden (ebendas. vol. IV, p. 254: Dhammikasutta, Sutta Nipâta 66 fg.).

Digitized by Google

hatten, zeigt deutlich, wie wenig auf dies Verhältnis die Begriffe von Aufnahme und Ausstossung angewandt worden sind: die Gemeinde konnte nämlich beschliessen, vor einem solchen Laien „den Almosentopf umzuwenden (d. h. keine Gaben von ihm anzunehmen) und die Gemeinschaft des Mahles ihm zu versagen“ [1]); ging er dann in sich und versöhnte er die Gemeinde, so wurde durch einen neuen Beschluss „der Almosentopf ihm wieder zugewandt und die Gemeinschaft des Mahles gewährt“. Es ist klar, dass es sich hier nicht um die Aufhebung oder Wiederherstellung einer rechtlichen Qualität der Art, wie wir heutzutage die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft zu denken gewohnt sind, handelt, sondern allein darum, ein rein faktisches Verhältnis des täglichen Verkehrs, des Gebens und Empfangens materieller Gaben und geistlicher Unterweisung, abzubrechen oder von neuem aufleben zu lassen.

Es entspricht durchaus der Weise, in welcher die Stellung der Laiengläubigen behandelt worden ist, dass für sie regelmässige geistliche Versammlungen nicht eingerichtet wurden und man sie noch viel weniger zur Anwesenheit bei den feierlichen Akten der Gemeinde oder gar zu einer Teilnahme irgendwelcher Art an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten zuliess [2]). Die täglichen Almosengänge der

[1]) Man verhängte diese Trennung nicht etwa im Falle anstössigen Lebenswandels — von diesem nahm die Gemeinde als solche keine Notiz —, sondern allein als Strafe für Beleidigung oder Beeinträchtigung der Gemeinde. Es werden acht Fälle angegeben, in welchen dieser Beschluss über einen Laien zu verhängen war: „Er trachtet danach, dass die Mönche keine Gaben erhalten; er trachtet danach, dass die Mönche Schaden leiden; er trachtet danach, dass es den Mönchen an Wohnstätten fehle; er schmäht oder schilt die Mönche; er ruft Spaltungen unter den Mönchen hervor; er redet Uebles von Buddha; er redet Uebles von der Lehre; er redet Uebles von der Gemeinde.“ (Cullavagga V, 20, 3.)

[2]) Die Ansicht, dass das schliessliche Verschwinden des Buddhismus aus Indien, während der Jainismus sich dort hat halten können, wesentlich durch die Schwächlichkeit der Beziehungen des buddhistischen Ordens zur Laienwelt verursacht worden ist (Hoernle,

Digitized by Google

Mönche hielten die regelmässige Berührung zwischen diesen und den gläubigen Laien aufrecht und gaben die naturgemässe Anknüpfung für Beziehungen seelsorgerischer Art. Die Laien kamen dann auch ihrerseits zu den Parks der Gemeinde vor den Toren der Stadt heraus mit Gaben aller Art, mit Speise und Arznei, mit Kränzen und Wohlgerüchen; dort brachten sie dann den Mönchen ihre Verehrung dar und hörten den Vortrag der heiligen Reden und Sprüche mit an. Oder sie errichteten Baulichkeiten für die Zwecke der Gemeinde und luden die Mönche zur Dedikation und Einweihungsfeier derselben ein. „Mögen die Ehrwürdigen zu mir kommen," lautete dann wohl die Botschaft, die sie an die Gemeinde sandten, „ich wünsche eine Gabe zu stiften und die Predigt der Lehre zu hören und die Mönche zu sehen." Solchen Einladungen soll die Gemeinde Folge leisten, und selbst während der Regenzeit, wo sonst den Mönchen das Wandern untersagt ist, dürfen sie in einem Falle dieser Art bis zu einer Zeit von sieben Tagen von ihrem Wohnort abwesend sein. Oder die Gläubigen eines Dorfbezirks forderten Mönche auf, die Regenzeit in der Nähe ihres Ortes zuzubringen; dann setzten sie für ihre Gäste Wohnstätten in Stand und reichten ihnen, wenn sie ihren Almosengang machten, die tägliche Nahrung; ehe dann die Mönche nach Ablauf der Regenzeit ihre Wanderung antraten, pflegten die Laiengläubigen ihnen ein Abschiedsmahl zu geben, mit dem eine Spende von Gewändern oder von Stoff zu Gewändern an die scheidenden geistlichen Wanderer verbunden war. Nicht selten trat auch ein Kreis von Laien zusammen, um abwechselnd unter sich eine „Mahlzeitsreihe" für die Gemeinde einzurichten, und in teuren Zeiten, wo die Bewirtung aller Brüder die Kräfte eines Laien überstiegen hätte, fanden „Mahlzeiten nach Bestimmung", „Mahlzeiten auf Einladung", „Mahlzeiten auf

Proceedings of the As. Soc. of Bengal 1898), hebt gewiss einen wichtigen Faktor jener Vorgänge, neben dem freilich unzweifelhaft andre Faktoren gestanden haben, treffend hervor.

Digitized by Google

Marken", „halbmonatliche Mahlzeiten" statt. Man sagte auch, für immer oder für eine bestimmte Zeit, den Brüdern die Lieferung der Arzneien, deren sie bedürfen würden, zu, oder Wohltäterinnen der Gemeinde gingen durch die Klostergärten und fragten von Haus zu Haus: „Wer ist krank unter euch, ihr Ehrwürdigen? Wem sollen wir etwas bringen lassen, und was?" Ein rührendes Bild der Gesinnung, die den Untergrund solcher frommen Werke bildete, der warmen und treuen Anhänglichkeit gläubiger Laienfamilien an den Orten, ist uns in der Schilderung einer Szene aus dem ehelichen Leben einer solchen Familie aufbewahrt [1]). Die Gattin richtet den schwer kranken Gatten mit tröstendem Zuspruch auf. Stirb nicht in sorgenvollen Gedanken, sagt sie; solch einen Tod lobt der Erhabene nicht. Fürchtest du, ich werde nach deinem Hinscheiden unsre Kinder nicht ernähren können? Aber ich bin ja eine geschickte Baumwollspinnerin; mir wird es nicht schwer werden, den Hausstand aufrecht zu erhalten. Oder meinst du, dass ich nach deinem Tode aufhören möchte, den Anblick Buddhas und seiner Jünger zu ersehnen? Dass meiner Seele der Frieden fehlen wird? Dass ich nicht ohne Wanken darin feststehen werde, des Meisters Lehre zu kennen und ihr zu vertrauen? Aber wenn mich je eine Unsicherheit anwandelt, so weilt Er ja in der Nähe, der erhabene heilige Buddha, und ich kann hingehen, ihn zu befragen! —

Dass im Verkehr mit frommen und wohltätigen Laien die Mönche ihrerseits nicht karg damit waren, den opferwilligen Gebern allen himmlischen Lohn zu verheissen, war natürlich. „Häuser der Gemeinde zu geben," hiess es [2]), „eine Stätte der Zuflucht und der Freude, dass man daselbst der Versenkung und heiligem Schauen nachtrachte, ist als herrlichste Gabe von Buddha gepriesen. Darum möge ein weiser Mann, der sein eigenes Bestes versteht, liebliche

[1]) Anguttara Nikâya vol. III, p. 295—298.
[2]) Cullavagga VI, 1, 5.

Digitized by Google

Häuser erbauen und Kenner der Lehre in ihnen aufnehmen. Denen möge er Speise und Trank, Kleidung und Lagerstätte spenden, den Rechtschaffenen, mit fröhlichem Herzen. Die predigen ihm die Lehre, welche alles Leid vertreibt; wenn er die Lehre hienieden erkennt, geht er frei von Unreinheit in das Nirvâna ein." „Gut ist es," heisst es an einem andern Ort[1]), „Reisbrei zu spenden immerdar, wenn ein Mensch nach Freuden begehrt, mag er himmlischen Freuden nachtrachten oder nach menschlichem Glück verlangen." Ohne Zweifel mussten sich die Geber, bei welchen die Anweisungen auf Himmelslohn für die irdische Wohltat einen so guten Kurs hatten, gelegentlich von anspruchsvollen Gesellen unter den bettelnden Verwaltern der himmlischen Schätze recht arg brandschatzen lassen. Die Geschichten werden aus dem Leben gegriffen sein, die hierüber nicht selten im Vinaya erzählt werden: von dem Mann, der unbedacht dem ehrwürdigen Upananda angeboten hatte, ihm zu geben, was er bedürfen würde, und dem dieser stehenden Fusses das Gewand an seinem Leibe abverlangte, oder von dem frommen Töpfer, den die Mönche um Almosenschalen in solcher Masse ansprachen, dass sein Gewerbe darüber zu Grunde ging. Eine lange Reihe von Bestimmungen der Beichtordnung kehrte sich gegen diese unerlaubte Ausbeutung der frommen Mildtätigkeit und schloss das wenige, was die Mönche annehmen, und das noch viel wenigere, um was sie bitten durften, in enge Grenzen. Offenbar betrachtete man die Kritik, die in Laienkreisen geübt wurde, und die wach und scharf zu erhalten die rivalisierenden geistlichen Orden sicher nicht versäumt haben werden, keineswegs als gleichgültig. Mönche, die in irgend einer Weise üblen Einfluss auf die Laien übten oder ihnen Kränkungen zufügten, wurden auf das schärfste desavouiert und in jeder Weise der Laienstand als ein Bundesgenosse anerkannt, dessen Freundschaft man nach Gebühr zu schätzen wusste.

[1]) Mahâvagga VI, 24, 6.

Digitized by Google

Als ein Bundesgenosse, aber nicht als mehr. Das Gefühl, an dem Reiche der Jünger Buddhas als ein Bürger teilzuhaben, blieb dem Laien versagt, viel mehr noch als im alten brahmanischen Opferglauben ein solches Gefühl dem Nichtbrahmanen versagt war, der, wenn auch allein durch Vermittlung des Priesters, dem Gott so gut nahen konnte wie der Priester selbst. Mochte der buddhistische Gläubige, der die Kraft nicht in sich fühlte, der Welt zu entsagen, sich künftiger Aeonen getrösten; mochte er darauf hoffen, dass es ihm dann beschieden sein werde, als Jünger Metteyyas oder eines der zahllosen Buddhas, die nach ihm kommen sollen, das Mönchsgewand anzulegen und die Seligkeit der Erlösung zu schmecken.

Denn nur wenigen Auserwählten, so sagte die Lehre, war es gegeben, schon in dieser Zeit als Jünger des Sakyasohnes das Ziel zu erreichen, und kurze Frist war dem Bestehen der Gemeinde auf Erden gesetzt. Wenn in den Klostergärten zu Râjagaha und zu Sâvatthi unter den versammelten Brüdern die Reden Buddhas vorgetragen wurden, gedachte man auch der Prophezeiung: „Nicht lange Zeit, Ânanda, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ânanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen.“ Wer ahnte da, dass nach fünf Jahrhunderten die Gemeinde der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte stehen und dass ihre Sendboten fern über Indien hinaus, die Meere durchziehend, die Schneefelder des Himalaya übersteigend, die Wüsten Mittelasiens durchwandernd zu Nationen den Glauben Buddhas bringen würden, deren Namen selbst man noch in Indien nicht nannte — zu Nationen, unter welchen dieser Glaube noch heute fortlebt, während in seinem Heimatlande der Geist des indischen Volkes, der in ziellosem Spiele in immer neue Sphären des Denkens und Dichtens sich stürzte, der die Trümmer zerschlagener Welten in das Nichts hinübertrug und das Verlorene, nicht immer prächtiger, wiederbaute, die Lehre Buddhas längst hat untergehen lassen.

Digitized by Google

Register

1. Namenregister

Aciravatî (Rapti) 114 Anm. 1. 190.
Agni Vaiśvânara 11 fg.
Ajâtasattu 166. 171. 180. 390 Anm. 1.
Ajita 82.
Âlâra (Ârâḍa) vgl. 80. 124. 142.
Alexander d. Gr. 2.
Ambapâlî 167. 223 Anm. 2.
Ambaṭṭha 175 Anm. 2.
Ânanda 136. 175. 179. 186 fg. 188. 224 fg. 228 fg. 258 fg. 261. 314 fg. 358.
Anantakâya 293 Anm. 2.
Anâthapiṇḍika 163. 184. 214 Anm. 1.
Anga 10.
Angulimâla 263 Anm. 1.
Antaka 105 Anm. 2.
Anuruddha 417.
Asoka 86 Anm. 1. 89 Anm. 1. 110. 153 Anm. 1. 198. 342.
Assaji 152 ff.
Avanti 165.

Beluva 224.
Benares 142 fg. 149. 338.
Bhaddâ 247 Anm. 2.
Bhaddakaccâ 119.
Bhallika 138.
Bharata 10.
Bimbisâra 152. 163. 180. 184. 187. 210.
Brahmadatta 338 fg.
Buddhaghosa 87 Anm. 2. 169 Anm. 2.

Caterina, Sta. 364.
Chabbaggiya 385 fg.
Citta 421 Anm. 1.
Cunda 227.

Devadatta 180 fg. 344.
Devamantiya 293 Anm. 2.
Dîghâvu (Lebelang) 338 ff.
Dighîti (Leidelang) 338 ff.

Empedokles 219 Anm. 1.

Gandhâra 52.
Ganges 8.
Gârgî 34.
Gijjhakûṭa 210.
Godhika 260 Anm. 1. 309.
Gotama (vedischer Weiser) 11.
Gotama (Buddha) 1. 77. 113. 123. 137. 144 fg.

Herakleitos 299.
Hiraṇyavatî 228.

Jâratkârava Ârtabhâga 53.
Jetavana 163.
Jîvaka 166. 184.
Ikshvâku (Okkâka) 116. 175.
Isipatana 144.

Kakutthâ 227.
Kanthaka 123.
Kapila 109.
Kapilavatthu 109 ff. 116. 118. 412 Anm. 2.
Kâśi 10. 34. 162.
Kassapa 150 fg.
Kâtyâyanî 38.
Khemâ 187. 320 fg.
Koṇḍañña 149.
Kosala 9. 10. 116 fg. 162.
Kosambî 162 Anm. 2.
Kuṇâla 341 fg.
Kuru 10. 194 Anm. 1. 223.
Kusinârâ 167. 227 fg. 393.

Licchavi 167.
Lumbinî 110.

Magadha 9. 10. 141. 155. 162. 210.
Mahânâma 412 Anm. 2.
Mahâpajâpatî 111 Anm. 3. 118. 123 Anm. 1. 186.
Mahinda 86 Anm. 1. 204. 411 fg.
Maitreyî 38 fg.
Makkhali Gosâla 82. 93. 199.

Digitized by Google

Malla 167. 176. 229 fg. 345.
Mâlunkyâputta 317 fg.
Mâra s. Sachregister.
Mâthava 11.
Mâyâ 111 fg. 118. 123 Anm. 1.
Metteyya 161 Anm. 1. 376 Anm. 1. 438.
Milinda 293 ff.
Moggaliputta 421 Anm. 1.
Moggallâna 152 fg. 175. 178 fg. 347 Anm. 1. 358.
Mṛityu 39. 62 fg.
Mucalinda 137.
Muṇḍa 247 Anm. 2.

Naciketas 59 fg. 100.
Nâgasena 293 ff.
Namuci 105 Anm. 1.
Nanda 177.
Nârada 247 Anm. 2.
Nâtaputta 92 fg. 103 Anm. 1. 107 Anm. 1. 108. 117 Anm. 2. 199.
Neraṅjarâ 125 Anm. 1. 127.
Niggantha s. Sachregister.

Okkâka s. Ikshvâku.

Padumuttara 426 Anm. 2.
Pajjota 390 Anm. 1.
Pâlita 412 Anm. 3.
Pañcâla 11. 194 Anm. 1.
Pañcaśikha 109 Anm. 1.
Pârśva 76 Anm. 2.
Pasenadi 117 Anm. 1. 184. 320 fg.
Pâtaliputta 223 fg. 247 Anm. 2.
Pâvâ 93. 227.
Pokkharasâti 175 Anm. 2.
Prajâpati 23 fg. 28. 31. 37. 50. 52.
Purâṇa 394.
Pûraṇa Kassapa 82.
Pythagoras 219 Anm. 1. Vgl. Pythagoreer (Sachregister).

Râhula 119. 122. 175. 180.
Râjagaha 152 fg. 162. 223 fg. 390 Anm. 1. 392 fg.
Rapti s. Aciravatî.
Rohiṇî 114.
Roja 176. 345.

Saccaka 83.
Sadânîrâ 11.
Sâgata 210 fg.
Sahampati 140 ff.
Sakka 346. 348 fg.
Sakya 77. 108. 110. 113 ff. 175.
Sakyamuni 113.
Śâṇḍilya 33 fg.
Sañjaya 152. 154 fg.
Sarasvatî 11.
Sâriputta 152 fg. 175. 178 fg. 261. 274 fg. 305. 306 Anm. 1. 324 fg. 353.
Sâti 260 Anm. 1.
Sâvatthi 162.
Siddhattha 113.
Sokrates 6. 95. 215.
Soṇa 164 fg. 215.
Subhadda 229.
Subhûti 274.
Suddhodana 118, vgl. 115 Anm. 3.
Sunîta 176 Anm. 2.

Tapussa 138.
Tissa (Devânampiya) 204 Anm. 1.

Udâyî 385.
Uddaka 387, vgl. 80. 124. 142.
Uddâlaka 44. 46.
Upâli 175 Anm. 1. 179.
Upananda 437.
Upatissa 153 Anm. 1.
Uruvelâ 100. 125. 150 fg. 209.
Uśant 59.

Vacchagotta 314 fg.
Vâjaśravas 59.
Vajirâ 269 fg. 313.
Vangîsa 220 Anm. 1.
Vassakâra 390 Anm. 1.
Veluvana 163.
Vesâlî 91. 162 Anm. 2. 167. 224. 384 Anm. 1. 392. 394 Anm. 1.
Vessantara 348 fg.
Videha 10. 11. 33 Anm. 1. 34.
Vidûḍabha 117 Anm. 1.
Vimalâ 187.
Vindusâra 89 Anm. 1.
Vipassî 261.
Visâkhâ 189 ff.

Yâjnavalkya 14. 33 Anm. 1. 34. 37 fg. 46. 53.
Yama 60 fg. 103. 263 fg.
Yamaka 324 fg.
Yamunâ 8. 10.
Yasa 149. 175.

Digitized by Google

2. Sachregister

Absolutum 20. 28 fg. 31 ff. 33 ff. 57 fg. 61. 64. 65. 67. 73 Anm. 2. 291. 327. Vgl. Ewiges, Âtman, Brahma.
Âcariya 415 Anm. 1.
Acelaka 77.
Almosengang s. Bettelleben.
Ambrosia 103 fg.
Anâgâmî 369 Anm. 2.
Analogie 215.
Apadâna 117 Anm. 1. 347 Anm. 1. 370 Anm. 3. 371 Anm. 1. 426 Anm. 2.
Arbeit 416.
Arier, ihre Einwanderung 9; Uebergang in Hindu 12.
Armut 170. 404 ff. Vgl. Bettelleben.
Asketentum s. Mönchtum, Kasteiungen.
Atem, Atemkräfte (Prâṇa) 21. 26. 79. 125. 352. 365.
Âtman (attâ, das Ich) 26 fg. 32 fg. 51. 55. 68. 70. 241 ff. 313 fg. 327. 351. 373.
Aufnahme in den Orden 155 Anm. 1. 170. 174 Anm. 1. 395 ff. 430.
Austritt aus der Gemeinde 402 fg.
Avidyâ (avijjâ) vgl. Nichtwissen.

Baum der Erkenntnis 85 Anm. 1. 100 ff. 126. 134. 137. 426.
Begehren 52. 56. Vgl. Taṇhâ.
Begriffssystem 203 ff. 233 fg. 331.
Beichtfeier 177. 382. 420 ff. 428.
Bekehrungsgeschichten 149 ff. 155. 168. 209 fg.
Berührung 265 fg.
Besitz 404 ff. Vgl. Armut.
Bestattung 230. 426.
Bettelleben 15. 35 fg. 70 fg. 168 fg. 181. 185. 190. 353. 358. 412 fg. 431.
bhava 256. 269 fg.
bhikkhu, bhikkhunî 182. 404. 428.
Biographie Buddhas 91 fg. 113 ff.
Brahma (Neutrum) 20. 29 ff. 51 fg. 71 Anm. 1. 73 Anm. 2. 243. 312. 326 fg. Vgl. Âtman, Absolutum, Ewiges.
Brahma (Brahman, Maskulinum) 29 Anm. 1. 52. 63 fg. 73 Anm. 2. 135 Anm. 1. 140 fg. 230. 379.
Brahmacarya 386 fg.
Brâhmaṇa(texte) 19. „Br. der hundert Pfade" s. Śatapatha Brâhmaṇa.
Brahmanentum 14 fg. 30. 77. 137. 168. 175 Anm. 1. 2. 176 Anm. 2. 192 ff. 377. 381 fg. 387. Vgl. Kaste.
Buddha (Wort und Begriff) 57. 77. 90. 99. 113. 126. 331. 360. 371 ff. 388.
Buddhaschaft, Erlangung derselben 100 ff. 126 ff. 148.
Buddhavaṃsa 85 Anm. 1.

Caṇḍâla 175 fg.
Ceylon, seine Bedeutung für den Buddhismus 84 fg.
Chaos 44 fg.
Chinesische Uebersetzungen 86 fg.
Chronologie von Buddhas Leben 91. 95 fg. 122. 157. 179 Anm. 3. 223.
Cullavagga 85 Anm. 1.

Dahlmanns Auffassung des Sâṅkhya 67 Anm. 1.
Determinismus 82. 199.
Dhamma 238. 289. 312. 421 Anm. 1. — Dhamma und Vinaya 330 Anm. 1.
Dhammapada 221 fg. 249 fg. 252. 262. 272. 327 Anm. 2. 329. 337 fg.
Dialoge 34 fg. 38 fg. 58 fg. 213 fg. 258. 293 ff. 314 fg. 317 ff.
Diözesen 389 ff. 414 ff.
Divya Avadâna 87. 89 Anm. 1. 341.
Dualismus 51. 54. 65. 243. 245.
Durst s. Taṇhâ.

Einladungsfeier 425. 429.
Einwanderung der Arier 9 fg.
Ekstase s. Versenkung.
Elemente, sechs 259.
Empfindung 265 fg.
Ende der Dinge 379 fg.
Erkennen 55. 63. 257 ff. 266. 292. 308 fg.

Digitized by Google

Erlösung 3. 49 fg. 52. 54 fg. 57. 62. 74. 100 ff. 126. 129 fg. 149. 182. 196. 209. 233. 248 fg. 268 fg. 283. 285. 303 ff. 370. 375. Vgl. Heiligkeit, Nirvâna.
Ethik 54. 70. 330 ff.
Ewiges 303. 312 fg. 326 fg. Vgl. Absolutum, Âtman, Brahma.

Fabeln 219. 359.
Fasttag s. Beichtfeier.
Frauen 34. 71. 185 ff. Vgl. Nonnen.
Freundliches Denken, Freundschaftsübungen 180. 344 fg. 362.
Führers Entdeckungen 110.

Geheimbünde 35 Anm. 1.
Gemeinde 7. 149. 169 ff. 183 ff. 381 ff. 428 Anm. 1. Vgl. Recht der Gemeinde.
Gestaltungen vgl. Saṃkhâra.
Glaube 59 Anm. 3.
Gleichnisse 36. 38 fg. 41 fg. 130 fg. 141. 176. 200. 216 ff. 231 fg. 302. 318.
Götter 17 fg. 20 fg. 25 fg. 57 fg. 64. 248 fg. 285. 347. 360. 373. Vgl. Himmel.

Heiligkeit 29 Anm. 2. 306 ff. 368 ff. Vgl. Erlösung, Nirvâna.
Himmel 47. 52. 191. Vgl. Götter.
Hindu 12.
Hölle 47. 181 Anm. 2. 248. 263 fg.
Hundeheilige 78.
Hypnose 178. 363. 365 fg.

Ich, vgl. Âtman.
Illusion der Welt 42 Anm. 1. 273.
Improvisationen, poetische 220.
Induktion 215.
Inschrift von Bairât 153 Anm. 1, von Paderia 110, von Piprâvâ 110. 117 Anm. 1.
Jahr 21.
Jaina s. Niggantha.
Jâtaka 219 Anm. 1, vgl. 345.
Jhâna vgl. Versenkung.
Jünger 169 ff. Die ersten J. 149 ff.; ihre Zahl 152 Anm. 1. 161; typische Gestalt derselben 159. 178; soziale Stellung 174 fg.

Karman (kamma) 52 fg. 262 fg. 284. 298 Anm. 1. 333.
Kasina 365 fg.
Kaste 13. 71. 73. 171 fg. 173 Anm. 1. 174 fg. 216. Vgl. Brahmanentum.
Kasteiungen 76. 78 fg. 125. 128. 146. 199 fg. 215. 347.
Kâṭhaka Upanishad 58 fg.
Kausalität, Kausalitätsformel 134. 139. 154. 233. 254 ff. 287 ff. 303.
Kerns Auffassung der Buddhalegende 90 Anm. 1.
Keuschheit 119. 170. 335. 400. 423. 429 Anm. 2. 433 Anm. 2. Vgl. 424.
Khandha (die fünf Komplexe) 146 Anm. 1. 241 fg. 258 Anm. 2. 297. 322. 324.
Khandhaka 423 Anm. 2.
Khuddaka Nikâya 85 Anm. 1.
Kirchenregiment 391 fg.
Kleidung 181. 405. 409 fg.
Kontemplation s. Versenkung.
Konzilien 91. 384. 392 fg. 407 Anm. 1. 416 Anm. 1.
Körperlichkeit 241 fg. 255. 257. Vgl. nâmarûpa.
Kriegerkaste 71 Anm. 1. 73. 377.
Kuhheilige 78.
Kultus 419 fg.

Laiengläubige 76 Anm. 2. 138. 183 fg. 403. 421. 431 ff.
Lalita Vistara 84. 87. 89 Anm. 1. 100 Anm. 3. 103 Anm. 1.
Legende von Buddha 90 ff. 97 ff. 121 ff. 127 ff.
Lehrweise Buddhas 201 ff.
Leiden 46. 65 fg. 74 fg. 146. 231 fg. 237 ff. 286. 297. 355. Vgl. Pessimismus.
Liebe 336 ff.

Mahâbhârata 310.
Mahâvastu 87 fg. 89 Anm. 1. 100 Anm. 2. 378 Anm. 2. 379 Anm. 2.
Mahlzeiten 168. 400. 409. 414. 429 Anm. 2. 435 fg.
Maitrâyaṇîya Upanishad 67 Anm. 1. 197 fg.
Mâra der Versucher 59 fg. 62 fg. 99 ff. 123. 135 fg. 217 fg. 225. 232. 297. 309. 355 ff. 364 Anm. 1.
Märchen 219.
Materie 44 fg. 65 fg.

Digitized by Google

mâyâ (Täuschung) 273. Vgl. 42 Anm. 1.
Metrik der Pâlitexte 87 Anm. 4.
Milindapañha 264. 278. 293 ff. 302. 370 Anm. 3. 379 Anm. 2.
Mönchtum 35. 70 fg. 332. Vgl. Bettelleben, Gemeinde etc.
Mythus von Buddha vgl. Legende.

Nahrung vgl. Mahlzeiten.
nâmarûpa (Namen und Gestalt, Namen und Körperlichkeit) 44 fg. 258 fg. 264.
Namen 258. 402 Anm. 1. Vgl. nâmarûpa.
„Nein, nein" 40.
Nichtirgendetwasheit 367.
Nichts, Nihilismus 240. 251. 273. 308.
Nichtwissen 55 fg. 61. 238. 257. 273 ff. 285 Anm. 1.
Nidâna 254 Anm. 1.
Niggantha (Jaina) 62 Anm. 1. 76. 92 fg. 103 Anm. 1. 107. 118. 127 Anm. 3. 129. 198 ff. 310. 326 Anm. 1. 334 Anm. 3. 382 Anm. 1. 408 Anm. 1. 433 Anm. 1. 434 Anm. 2.
Nirvâna 103 Anm. 1. 124. 136. 224 fg. 229 fg. 251 fg. 259. 268. 301. 303 ff. 309 ff. 369 Anm. 2. 379 fg.
Nonnen 75. 187 fg. 364 Anm. 1. 421. 427 ff. Vgl. Frauen.
Novizen 395 ff. 403. 416. 421. Vgl. 430.

Om 40.
Opferkultus 14. 20 ff. 50. 194 fg. Vgl. Symbolik.
Ordensgemeinschaften 72. 76. 170. Vgl. Gemeinde, Sekten.
Orphiker 5.

Pabbajjâ vgl. Pravrajyâ.
Paccekabuddha 139 Anm. 1. 371.
pakaraṇa, die sieben 85 Anm. 1.
Pâli 86 fg. 202.
Parinibbâna vgl. Nirvâṇa.
Parivâra 85 Anm. 1.
Parks 162 fg. 405 Anm. 1. 411.
Pâtimokkha 88. 187 Anm. 1. 382 fg. 396 Anm. 2. 421 fg. Vgl. 90 fg.
Pavâraṇâ 425. 429.
Pessimismus 45 fg. 68. 74 fg. 237 ff. 250 fg. Vgl. Leiden.
Pfad, der achtgliedrige 146. 218. 239. 331 fg.
Pilgerfahrten 426.
Piṭakas 85. 393. Vgl. 234 Anm. 2.
Poesie der Buddhisten 207. 220 ff. Vgl. Dhammapada etc.
Prajñâpâramitâ 274.
Pravrajyâ 387 Anm. 2. 396 fg. Vgl. Aufnahme in den Orden.
Predigt von Benares 142 ff. 200. 238. 241.
Pythagoreer 5.

Râmâyaṇa 73 Anm. 1.
Rassenmischung 12.
Raum 21.
Recht der Gemeinde, Rechtsbildung 381 ff.
Rechtschaffenheit 332 ff. 351.
Regenzeit 160 fg. 411 fg. 425. 435.
Reliquienkultus 426 fg.
Rigveda 10. 17 fg. 25. 35 Anm. 1. 47.

Samaṇa 77 fg. 173. 193.
Saṃkhâra (Gestaltungen) 255. 257. 270 Anm. 3. 273. 279 ff. 289. 292. 297. 312. 327.
Sammâsambuddha 139 Anm. 1. 372 ff.
Sankhâra s. Saṃkhâra.
Sânkhya-Philosophie 64 ff. 109 Anm. 1. 111. 238. 244 Anm. 1. 277 Anm. 1. 279 Anm. 2. 285 Anm. 1. 290. 307 Anm. 2.
Sanskrit 202.
Śatapatha Brâhmaṇa (Br. der hundert Pfade) 10. 26. 33. 36. 52 fg.
satta 313.
Schlaf 54 fg.
Seele 47. 65 fg. 67 Anm. 2. 82. 260 Anm. 1. 291 ff. 303.
Seelenwanderung 47 ff. 66. 219 Anm. 1. 246 ff. 259 fg. 260 Anm. 1. 263 fg. 268. 276. 302. 369 Anm. 2. 374 Anm. 1.
Seelsorge 184. 213. 435.
Sein 287 ff. 298 ff. 302 fg.
Sekten 35 Anm. 1. 76 fg. 92. 198 ff.
Selbstprüfung 352 fg.
Selbstzucht 350 fg.
Senarts Auffassung der buddh.

Digitized by Google

Ueberlieferung 88 Anm. 2. 90. 98. 100 ff. 127 Anm. 2.
Sentenzen 220 fg. Vgl. Dhammapada.
Sinne, die sechs 255 Anm. 4. 265. 267.
Skepsis 81 fg.
Sonnenheros 90 fg. 98 ff.
Sophistik 81 ff., vgl. 167 fg.
Sotâpanna 369 Anm. 2. 374 Anm. 3. 389 Anm. 1.
Soziale Wirkungen des Buddhismus 172.
Sprüche s. Sentenzen.
Sterne, Eingehen der Seele in sie 47 Anm. 1.
Stûpa 427.
Subjekt (vgl. Âtman) 293 ff.
Sutta Nipâta 101. 104. 110. 234 Anm. 2.
Śvetâśvatara Upanishad 67 Anm. 1.
Symbolik 22 ff. 41. 50.

Tagesordnung 168 fg. 414 fg. 416 fg.
Tanhâ (Durst) 147. 253. 256. 266 fg. 301.
Tathâgata 144 Anm. 1. 313 fg. 321 ff.
Tat tvam asi 33.
Terai 114. 116.
Textkritik der Pâlitexte 87 Anm. 3.
Theragâthâ 176 Anm. 2. 182. 410 Anm. 1.
Theravâda 85.
Therîgâthâ 171. 187 fg.
Tiere, Eingehen der Seele in sie 47 Anm. 1.
Tod 47 ff. 59 ff. 308 fg. Vgl. Seelenwanderung, Nirvâṇa.
Tradition von Buddhas Leben 84 ff. 157 Anm. 1. 158. 227 Anm. 3. Nördliche und südliche 84 ff.
Trinität 7. 90. 138. 388 fg. 398.
Tugenden 345 ff.

Ueberlieferung s. Tradition.
Unreinheit (Form der Versenkung) 362.
Unsterblichkeitsglaube 47. 60 fg. 82. Vgl. Seelenwanderung.
Upâdâna 239 mit Anm. 1. 256. 267 ff. 271.
Upajjhâya 415 Anm. 1.
Upanishaden 18 Anm. 1. 19. 52. 58. 67 Anm. 1. 73 Anm. 2. 197 fg. 243. 245. 276. 290. 298. 326. Vgl. Kâṭhaka Up., Maitrâyaṇiya Up.
Upâsaka s. Laiengläubige.
Upasampadâ 396. 398 ff.

Veda 10 fg. 72. 118. 193 ff. Vgl. Rigveda.
Versenkung 54. 56. 79 fg. 100. 103. 125 fg. 178. 268. 281 Anm. 1. 332. 361 ff. 401. 414. 419.
Versucher s. Mâra.
Versuchungsgeschichte 133. 135 ff. 364 Anm. 1. Vgl. 105 Anm. 2.
Vimânavatthu 347 Anm. 1.
Vinaya (Piṭaka) 85 Anm. 1. 88. 157 Anm. 1. 174. 176 Anm. 1. 180. 201. 330 Anm. 1. 382 fg. 384 ff. 421 Anm. 1.
vinayapâmokkhâ 391 Anm. 1.
viññâṇa vgl. Erkennen.
Visionen 129 ff. 135. 182. 363 fg.

Wahrheiten, die vier 146 fg. 211. 237 ff. 244 Anm. 1. 253. 275 fg. 283. 319. 330 fg. 372. Vgl. 231 fg.
Waldleben 71. 181. 361 fg. 397. 410 fg. 414. 417 fg. 431.
Wanderungen 161 fg. 431.
Werden vgl. bhava, Sein.
Wiedervergeltung, sittliche, vgl. Karman.
Willensfreiheit s. Determinismus.
Wohltätigkeit 163. 183. 184. 189 fg. 346 ff. 432. 435 fg.
Wohnung 400. 410 fg.
Wunder 79. 97. 150. 180. 210 fg. 213. 365.

Yoga 64 Anm. 2. 79 ff. 238. 254 Anm. 1. 277 Anm. 1. 285 Anm. 1. 361 Anm. 1. 366 Anm. 1. 368 Anm. 3.

Zeit 21.

17 5 3 410

Digitized by Google

A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

K 7081

Digitized by Google

Digitized by Google